Néstor García Canclini

# DIFERENTES, DESIGUALES Y DESCONECTADOS

## MAPAS DE LA INTERCULTURALIDAD

IFERENTE
ESIGUALE
SCONEC TADO

gedisa
editorial

Néstor García Canclini

# DIFERENTES, DESIGUALES Y DESCONECTADOS

CLA•DE•MA

# Otras obras de Editorial Gedisa

| | |
|---|---|
| MARC AUGÉ | *El tiempo en ruinas* |
| | *¿Por qué vivimos?* |
| JACK GOODY | *El Islam en Europa* |
| ALEJANDRO GRIMSON | *La nación en sus límites* |
| SAÜL KARSZ | *La exclusión: bordeando sus fronteras* |
| GUSTAVO LINS RIBEIRO | *Postimperialismo* |
| LUIS REYGADAS | *Ensamblando culturas* |
| GEORGE YÚDICE | *El recurso de la cultura* |
| GEORGE YÚDICE Y TOBY MILLER | *Política cultural* |
| ROSALÍA WINOCUR | *Ciudadanos mediáticos* |

# DIFERENTES, DESIGUALES Y DESCONECTADOS

Mapas de la interculturalidad

**Néstor García Canclini**



Ilustración de cubierta: Sylvia Sans

Primera edición, septiembre de 2004, Barcelona
Primera reimpresión. marzo de 2005, Barcelona


Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-9784-044-5
Depósito legal: B-51321-2005 E.U.

Printed by Publidisa

# Índice

**MIRADAS**

Si no conoces la respuesta, discute la pregunta.

CLIFFORD GEERTZ

# Introducción

## Teorías de la interculturalidad y fracasos políticos

Nos preguntamos cómo encajar en algo que parezca real, tan real como un mapa, esta madeja de comunicaciones distantes e incertidumbres cotidianas, atracciones y desarraigos, que se nombra como globalización. Setenta canales de televisión contratados por cable, acuerdos de libre comercio que nuestros presidentes firman aquí y allá, migrantes y turistas cada vez más multiculturales que llegan a esta ciudad, millones de argentinos, colombianos, ecuatorianos y mexicanos que ahora viven en los Estados Unidos o Europa, programas de información, virus multilingües y publicidades no pedidas que aparecen en el ordenador: dónde encontrar la teoría que organice las nuevas diversidades.

Estudiar las diferencias y preocuparse por lo que nos homogeneiza ha sido una tendencia distintiva de los antropólogos. Los sociólogos acostumbran detenerse a observar los movimientos que nos igualan y los que aumentan la disparidad. Los especialistas en comunicación suelen pensar las diferencias y desigualdades en términos de inclusión y exclusión. De acuerdo con el énfasis de cada disciplina, los procesos culturales son leídos con claves distintas.

Para las antropologías de la diferencia, cultura es pertenencia comunitaria y contraste con los otros. Para algunas teorías sociológicas de la desigualdad, la cultura es algo que se adquiere formando parte de las élites o adhiriendo a su pensamiento y sus gustos; las diferencias culturales procederían de la apropiación desigual de los recursos económicos y educativos. Los estudios comunicacionales consideran, casi siem-

pre, que tener cultura es estar conectado. No hay un proceso evolucionista de sustitución de unas teorías por otras: el problema es averiguar cómo coexisten, chocan o se ignoran la cultura comunitaria, la cultura como distinción y la cultura.com.

Es un asunto teórico y es un dilema clave en las políticas sociales y culturales. No solo cómo reconocer las *diferencias*, cómo corregir las *desigualdades* y cómo *conectar* a las mayorías a las redes globalizadas. Para definir cada uno de estos tres términos es necesario pensar los modos en que se complementan y se desencuentran. Ninguna de estas cuestiones tiene el formato de hace 30 años. Cambiaron desde que la globalización tecnológica interconecta simultáneamente casi todo el planeta y crea nuevas diferencias y desigualdades.

## 1

Las transformaciones recientes hacen tambalear las arquitecturas de la multiculturalidad. Los Estados y las legislaciones nacionales, las políticas educativas y de comunicación que ordenaban la coexistencia de grupos en territorios acotados son insuficientes ante la expansión de mezclas interculturales. Los intercambios económicos y mediáticos globales, así como los desplazamientos de muchedumbres, acercan zonas del mundo poco o mal preparadas para encontrarse. Resultados: ciudades donde se hablan más de 50 lenguas, tráfico ilegal entre países, circuitos de comercio trabados porque el norte se atrinchera en aduanas agrícolas y culturales, mientras el sur es despojado. Las consecuencias más trágicas: guerras «preventivas» entre países, dentro de cada nación, y aun en el interior de las megaciudades. Se militarizan las fronteras y los aeropuertos, los medios de comunicación y los barrios.

Parecen agotarse los modelos de una época en que creíamos que cada nación podía combinar sus muchas culturas, más las que iban llegando, en un solo «caldero», ser un «crisol de razas», como declaran constituciones y discursos. Se está acabando la distribución estricta de etnias y migrantes en regiones geográficas, de barrios prósperos y desposeídos, que nunca fue enteramente pacífica pero era más fácil de gobernar si los diferentes estaban alejados. Todos –patrones y trabajadores, nacionalistas y recién llegados, propietarios, inversores y turistas– estamos confrontándonos diariamente con una interculturalidad de pocos límites, a menudo agresiva, que desborda las instituciones materiales y mentales destinadas a contenerla.

De un mundo *multicultural* –yuxtaposición de etnias o grupos en una ciudad o nación– pasamos a otro *intercultural* globalizado. Bajo

concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.

A los encuentros episódicos de migrantes que iban llegando de a poco y debían adaptarse, a las reuniones de empresarios, académicos o artistas que se veían durante una semana para ferias, congresos o festivales, se agregan miles de fusiones precarias armadas, sobre todo, en las escenas mediáticas. La televisión por cable y las redes de Internet hablan en lenguas dentro de nuestra casa. En las tiendas de comida, discos y ropa «convivimos» con bienes de varios países en un mismo día. A los mejores futbolistas argentinos, brasileños, franceses e ingleses los encontramos en equipos de otros países. Y las decisiones sobre lo que vamos a ver, dónde y quiénes van a jugar, implican no solo mezclas interculturales: como en la televisión y la música, en el deporte no solo juegan Beckham, Figo, Ronaldo, Verón y Zidane, sino las marcas de ropa y coches que los auspician, las televisoras que se pelean por transmitir los partidos, o que ya compraron los clubes. ¿Qué es lo que mantiene creíbles las identidades en el fútbol, las referencias nacionales y locales, cuando su composición es tan heterogénea, diseñada como coproducción internacional y con fines mercantiles? ¿Acaso la aceptación de extranjeros en el deporte da claves sobre ciertas condiciones que facilitan a los diferentes ser aceptados e integrados?

Es difícil estudiar este vértigo de con-fusiones con los instrumentos que usábamos para conocer un mundo sin satélites ni tantas rutas interculturales. Los libros sobre estos temas, la mayoría escritos en inglés y pensando en los formatos de multiculturalidad existentes en los Estados Unidos, Gran Bretaña o sus ex colonias, se concentran en relaciones interétnicas o de género, pero en el actual horizonte se entrecruzan otras conexiones nacionales e internacionales: de niveles educativos y edades, mediáticas y urbanas.

## 2

Este es un libro sobre teorías socioculturales y fracasos sociopolíticos. Una primera consecuencia de esta delimitación del campo de análisis es

que, si bien los lectores hallarán discusiones filosóficas, me interesa elaborarlas en relación con las actuales condiciones sociales y mediáticas en las que se verifican los desaciertos de las políticas. Encuentro que las polémicas entre sistemas de ideas, por ejemplo sobre universalismo y relativismo, o sobre las ventajas del universalismo como justificación estratégica (Gadamer, Rorty o Lyotard) o como opción ética (Rorty o Rawls) tienen el valor de situar las condiciones teóricas modernas y posmodernas de la inconmensurabilidad, incompatibilidad e intraducibilidad de las culturas. He preferido aquí trabajar, al modo de científicos sociales como Pierre Bourdieu y Clifford Geertz, o filósofos como Paul Ricoeur, atentos a los obstáculos socioeconómicos, políticos y comunicacionales que presenta a la interculturalidad la efectiva desestabilización actual de los órdenes nacionales, étnicos, de género y generacionales operada por la nueva interdependencia globalizada. Observa acertadamente Seyla Benhabib que el énfasis teoricista en la «inconmensurabilidad nos distrae de las muy sutiles negociaciones epistémicas y morales que ocurren entre culturas, dentro de las culturas, entre individuos y aun dentro de los individuos mismos al tratar con la discrepancia, la ambigüedad, la discordancia y el conflicto» (Benhabib, 2002: 31).

La atención a estas ambivalentes negociaciones ha caracterizado a los estudios socioantropológicos. Tal vez por eso la antropología puede registrar mejor, empíricamente, la reestructuración *cultural* del mundo como clave del final de una época *política*.

Hasta hace 15 años –para tomar como fecha de condensación la caída del muro berlinés– había una distribución del planeta en la que Oriente y Occidente parecían hemisferios antagónicos y poco conectados. Las naciones tenían culturas más o menos autocontenidas, con ejes ideológicos definidos y perseverantes, que regían la mayor parte de la organización económica y las costumbres cotidianas. Se creía saber qué significaba ser francés, ruso o mexicano. Los países venían abriendo su comercio, y por tanto recibiendo fábricas, objetos de consumo diario y mensajes audiovisuales cada vez más diversos. Pero en su mayor parte provenían de la región oriental u occidental a la que se pertenecía y eran procesados en una matriz nacional de significados.

En pocos años las economías de países grandes, medianos y pequeños pasaron a depender de un sistema transnacional en el que las fronteras culturales e ideológicas se desvanecen. Fábricas estadounidenses, japonesas y coreanas instalaron maquiladoras en naciones como México, Guatemala y El Salvador, que creían aliviar así el desempleo irresoluble con recursos internos. La inserción de estilos laborales y formas extrañas de organización del trabajo incrementó el ensamblado de auto-

móviles, televisores, y por supuesto de culturas (Reygadas, 2002). Quienes no lograban empleo o aspiraban a ganar más enviaban a algunos miembros de sus familias a los Estados Unidos, España u otras sociedades que aceptaban aún a indocumentados con tal de abaratar los costos de producción interna y para competir en la exportación. Los antropólogos estudiábamos la continuidad de tradiciones laborales, lenguas y hábitos de consumo que mantenían identidades territoriales también en el destierro. Los sociólogos políticos discuten si debe permitirse votar en los países latinoamericanos a los migrantes residentes en el extranjero, e imaginan los efectos de la influencia latina en el futuro de zonas estadounidenses donde comienzan a representar un cuarto de la población.

De pronto, demasiados cambios desfiguran ese paisaje. Cuando las ciencias sociales tenían mejor ordenado el mundo, se hubiera visto como eclecticismo atropellado que reuniéramos en un mismo párrafo estos hechos: a) muchas maquiladoras se van de los países latinoamericanos a China aprovechando los salarios más bajos de este país; o sea que el régimen chino, visto hasta hace una década como el mayor enemigo ideológico del capitalismo, genera desempleo y debilita a economías occidentales, no mediante sus cuestionamientos ideológicos, su eficacia productiva o su poderío militar, sino gracias a su mayor explotación del trabajo; b) en California, leyes como la 187 que privan de derechos de salud y educación a indocumentados, y la elección de Arnold Schwarzenegger como gobernador, se lograron con buena parte del voto chicano; c) las remesas de dinero de migrantes desde los Estados Unidos a América latina aumentan año tras año, al punto de convertirse en México, con 14.000 millones de dólares en 2003, en una fuente de ingresos semejante a la exportación de petróleo y más alta que el turismo; d) la ropa, los teléfonos móviles, aparatos electrodomésticos y hasta los adornos de Navidad tienen en común etiquetas que anuncian su fabricación en el sureste asiático. Hemos visto banderas nacionales agitadas en celebraciones de la independencia de la Argentina y México con la leyenda «made in Taiwan».

Estos procesos no son fácilmente agrupables en una misma serie socioeconómica ni cultural, porque implican tendencias diversas de desarrollo, a veces contradictorias. Más que generalizar conclusiones, cambian las preguntas por lo local, lo nacional y lo transnacional, por las relaciones entre trabajo, consumo y territorio, es decir, alteran la articulación de los escenarios que daban sentido a los bienes y mensajes.

En rigor, se trata de un proceso que tiene más de 15 años. No olvido que cuando a fines de la década de 1970 hice etnografía de las fiestas indígenas y mestizas en Michoacán, en las danzas de origen purépecha

o español –vividas todas como signos identificatorios de tradición local– los migrantes a los Estados Unidos, que regresaban a México para participar, exhibían ropas cruzadas por leyendas en inglés y colocaban su cooperación en dólares en el arreglo ritual de la cabeza de los danzantes. La diferencia es de *escala* e *intensidad*: en Michoacán no más del 10% de la población emigraba en aquella época; ahora, en cifras redondas, viven en ese estado de México 4.000.000, en tanto 2.500.000 de michoacanos residen en los Estados Unidos. Unos y otros siguen interconectados, no solo por el dinero sino por mensajes afectivos, información en las dos direcciones, frustraciones y proyectos más o menos comunes.

Las diferencias recientes se aprecian en muchas sociedades latinoamericanas, y aun en los Estados Unidos. Las exportaciones chinas a este país aumentaron el 40% en los últimos tres años, con lo cual la sociedad estadounidense se convierte en destino del 25% de lo vendido por los chinos al extranjero. En esos envíos asiáticos llegan miles de objetos sin los cuales es difícil imaginar lo que distingue a los estadounidenses: los trofeos con los que premian a los niños en competencias deportivas, las pelotas de béisbol y baloncesto, los trineos, aparatos de televisión y muebles «early american».

Sería ingenuo pensar que tantas etiquetas con identificaciones asiáticas en artículos de consumo estadounidense o en banderas argentinas y mexicanas atenuarán el nacionalismo de estos pueblos, aproximándolos y facilitando su comprensión. Las relaciones entre los acercamientos del mercado, los nacionalismos políticos y las inercias cotidianas de los gustos y los afectos siguen dinámicas divergentes. Como si no se enteraran de las redes que comprometen a la economía, la política y la cultura a escala transnacional. Esta nueva situación de las relaciones interculturales es la que me incita a las revisiones teóricas de los trabajos antropológicos, sociológicos y comunicacionales de las décadas recientes.

## 3

La indagación sobre las posibilidades de convivencia multicultural tiene cierta analogía con la construcción de proyectos interdisciplinarios. Si estamos en una época *post* y *multi*, si hace tiempo que es imposible instalarse en el marxismo, el estructuralismo u otra teoría como única, el trabajo conceptual necesita aprovechar diferentes aportes teóricos debatiendo sus intersecciones. Después de años de utilizar la concepción bourdieuana –de por sí una teoría que articula y discute a

Marx, Weber y Durkheim– para perfilar investigaciones sobre campos intelectuales, consumos culturales y el vínculo sociedad-cultura-política, aprecio mejor los límites de sus enfoques. Me ayudan, como verán luego, las críticas de Grignon-Passeron, y los desarrollos de Boltanski-Chiapello que ofrecen una visión más compleja de las contradicciones actuales del capitalismo. Me interesó, en esta línea, entender por qué Bourdieu reprodujo hasta sus últimas investigaciones su máquina reproductivista, y en los años finales, cuando quiso acompañar protestas contra el neoliberalismo y reencontrar un papel para sujetos críticos, no trascendió la repetición más o menos sofisticada del anticapitalismo de la primera mitad del siglo XX. Encuentro la clave de esos límites en la dificultad de su obra para incluir las formas de industrialización-masificación de la cultura y el papel no simplemente reproductivista de los sectores populares.

La atención que doy a las posiciones que subrayan las diferencias, desde el etnicismo hasta la de Clifford Geertz, me lleva a valorar críticamente los aportes de quienes miran la modernidad desde lo pre o no moderno. Del otro lado, las opciones presentadas por el posmodernismo en la antropología y los estudios culturales tampoco nos permiten desentendernos de las incertidumbres de la modernidad. Ni las concepciones diferencialistas que rechazan a Occidente, ni las posmodernas, ofrecen alternativas teóricas ni modelos socioculturales que reemplacen los dilemas modernos.

El interés por entender a la vez las teorías socioculturales y los fracasos políticos exige analizar, junto con lo que declaran los autores en los textos teóricos, las polémicas y las relaciones con instituciones, medios y movimientos sociales, a través de las cuales construyen su argumentación. Por eso, me ocupo de varios libros-faro junto con simposios donde científicos sociales y líderes indígenas discutieron sobre las diferencias étnicas y los Estados. Analizo los textos de Bourdieu y también su modo de actuar en la televisión. En las situaciones de enunciación e interacción escuchamos lo que en los textos aparece como presupuesto o silencio.

En cuanto a los políticos, el libro intenta mirar sus fracasos culturales no solo como resultado de errores o corrupción, de la asfixia que la economía neoliberal impone al juego democrático, sino también como frustraciones teóricas. Faltan interpretaciones convincentes sobre el modo errático e irrepresentativo en que deambula la política. No encuentro para estos últimos años textos equivalentes a los que se escribieron sobre las grandes catástrofes del siglo XX: el nazismo, el autoritarismo soviético y sus sombras. De manera que al preguntarnos por la política y los políticos, los fracasos de los que hablan rutinariamente

los periódicos aparecerán aquí como escenografía, ruido de fondo, preguntas sobre los actuales desentendimientos entre culturas y posiciones de poder.

## 4

Quizás estas primeras páginas sugieran ya las razones del cambio de foco que auspician respecto de otros textos sobre interculturalidad. Como se sabe, los estudios anglosajones en este campo se han concentrado en la *comunicación intercultural*, entendida primero como relaciones interpersonales entre miembros de una misma sociedad o de culturas diferentes, y luego abarcando también las comunicaciones facilitadas por los medios masivos entre sociedades distintas (Hall, Gudykunst, Hamelink). En Francia y otros países preocupados por la integración de migrantes de otros continentes, prevalece la orientación educativa que plantea los problemas de la interculturalidad como adaptación a la lengua y la cultura hegemónicas (Boukons). En América latina predomina la consideración de lo intercultural como relaciones interétnicas, limitación de la que vienen escapando autores que circulan fluidamente entre antropología, sociología y comunicación (Grimson, Martín Barbero, Ortiz).

La intensificación de los cruces entre culturas induce a extender el campo de estos aportes. No se trata de «aplicar» los conocimientos generados por esas investigaciones, en su mayoría restringidas a la dinámica interpersonal o condicionados por los objetivos pragmáticos y pedagógicos de la integración de minorías, a procesos de mediación tecnológica y de escala transnacional. El crecimiento de tensiones en todas las áreas de la vida social, en interacciones masivas entre sociedades, en las expansiones del mercado y los fracasos de la política, está incorporando las preguntas por la interculturalidad a disciplinas que no usaban la expresión y reclaman nuevos horizontes teóricos.

Adopto aquí una perspectiva transdisciplinaria, con énfasis en los trabajos antropológicos, sociológicos y comunicacionales. Difiero de aquellos antropólogos para los cuales lo propio de su disciplina es asumir enteramente el punto de vista interno de la cultura elegida, y pienso que grandes avances de esta ciencia derivan de haber sabido situarse en la interacción *entre* culturas. Más aún: como explico en el primer capítulo, Marc Abélès, Arjun Appadurai y James Clifford, entre otros, están renovando la disciplina al redefinir la noción de cultura: ya no como entidad o paquete de rasgos que diferencian a una sociedad de otra. Conciben *lo cultural* como sistema de relaciones de sentido que

identifica «diferencias, contrastes y comparaciones» (Appadurai, 1996: 12-13), el «vehículo o medio por el que la relación entre los grupos es llevada a cabo» (Jameson, 1993: 104).

Esta reconceptualización cambia el método. En vez de comparar culturas que operarían como sistemas preexistentes y compactos, con inercias que el populismo celebra y la buena voluntad etnográfica admira por su resistencia, se trata de prestar atención a las mezclas y los malentendidos que vinculan a los grupos. Para entender a cada grupo hay que describir cómo se apropia de y reinterpreta los productos materiales y simbólicos ajenos: las fusiones musicales o futbolísticas, los programas televisivos que circulan por estilos culturales heterogéneos, los arreglos navideños y los muebles «early american» fabricados en el sudeste asiático. Por supuesto, no solo las mezclas: también las aduanas en que se atrincheran, la persecución occidental de indígenas o musulmanes. No solo los intentos de conjurar las diferencias sino los desgarros que nos habitan.

Tampoco se trata de pasar de la diferencia a las fusiones, como si las diferencias dejaran de importar. En rigor, se trata de complejizar el espectro. Vamos a considerar, junto con diferencias e hibridaciones, como intenta el capítulo 2, las maneras en que las teorías de las diferencias necesitan articularse con otras concepciones de las relaciones interculturales: las que entienden la interacción como desigualdad, conexión/desconexión, inclusión/exclusión.

La perspectiva *emic*, o sea el sentido intrínseco que los actores dan a sus conductas, sigue siendo una contribución mayor de la antropología y un requisito ético y epistemológico indispensable para entender una dimensión clave de lo social. Pero en una época en que la investigación antropológica ha demostrado aptitudes para captar, además de lo que cada uno toma y rechaza de los otros, lo que sucede de los dos lados en esas atracciones y desprecios, aun en intercambios globales, no podemos reducir esta disciplina, en palabras de Geertz, a un saber sobre verdades caseras.

## 5

Adoptar una perspectiva intercultural proporciona ventajas epistemológicas y de equilibrio descriptivo e interpretativo, lleva a concebir las políticas de la diferencia no solo como necesidad de resistir. El multiculturalismo estadounidense y lo que en América latina más bien se llama pluralismo dieron aportes para hacer visibles a grupos discriminados. Pero su estilo relativista obturó los problemas de interlocución y

convivencia, así como su política de representación –la acción afirmativa– suele generar más preocupación por la resistencia que por las transformaciones estructurales.

El multiculturalismo ha llegado a funcionar en algunos países como interpretación ampliada de la democracia. Nos hizo ver que esta significa algo más que la rutina de votar cada dos o cuatro años: formar parte de una sociedad democrática implica tener derecho a ser educado en la propia lengua, asociarse con los que se nos parecen para consumir o protestar, tener revistas y radios propias que nos distingan.

Sin embargo, también hay que considerar las críticas dirigidas al multiculturalismo y al pluralismo, sobre todo en su versión segregacionista. Se objeta que la autoestima particularista conduce a nuevas versiones del etnocentrismo: de la obligación de conocer una única cultura (nacional, occidental, blanca, masculina) se pasa a absolutizar acríticamente las virtudes, solo las virtudes, de la minoría a la que se pertenece. El relativismo exacerbado de la «acción afirmativa» oscurece los dilemas compartidos con conjuntos más amplios, sea la ciudad, la nación o el bloque económico al que nos asocia el libre comercio. Cumplir con las cuotas –de mujeres, de afroamericanos, de indígenas– al ocupar las plazas, puede volver insignificantes los requisitos específicos que hacen funcionar las instituciones académicas, hospitalarias o artísticas. La vigilancia de lo políticamente correcto asfixia, a veces, la creatividad lingüística y la innovación estética.

No es fácil hacer un mapa con usos tan dispares del multiculturalismo. Ni evaluar sus significados múltiples, dispersos, en las sociedades. Es útil, al menos, diferenciar entre multiculturalidad y multiculturalismo. La *multiculturalidad*, o sea la abundancia de opciones simbólicas, propicia enriquecimientos y fusiones, innovaciones estilísticas tomando prestado de muchas partes. El *multiculturalismo*, entendido como programa que prescribe cuotas de representatividad en museos, universidades y parlamentos, como exaltación indiferenciada de los aciertos y penurias de quienes comparten la misma etnia o el mismo género, arrincona en lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala.

Por estas razones este libro trata de salir de dos rasgos del pensamiento teórico posmoderno: la exaltación indiscriminada de la *fragmentación* y el *nomadismo*. Quedarse en una versión fragmentada del mundo aleja de las perspectivas macrosociales necesarias para comprender e intervenir en las contradicciones de un capitalismo que se transnacionaliza de modo cada vez más concentrado. En cuanto al nomadismo de las décadas de 1980 y 1990, no podemos olvidar que corresponde al momento en que el libre comercio y la apertura de

fronteras aparecían como recursos para reubicarse en las competencias económicas; ahora vemos en todas partes –sobre todo, en el sur– que la desregulación trae también desamparo laboral, descuido de la salud y del medio ambiente y masivas migraciones. Conocemos repertorios e innovaciones de más culturas, pero perdimos protección sobre la propiedad intelectual, o los derechos de difusión se concentran en unas pocas corporaciones, especialmente en los campos musicales y digitales. ¿Mercados libres? En vez del libre juego estético y económico entre productores culturales, son los intereses de empresas dedicadas al entretenimiento o las comunicaciones los que influyen en lo que se edita, se filma o es museificable. Por eso, dedico los dos capítulos finales a proponer una visión intercultural crítica del mercado cinematográfico y de ese otro mercado absuelto de sus posiciones injustas bajo el nombre de «sociedad del conocimiento».

No se impone, como se temía hace años, una única cultura homogénea. Los nuevos riesgos son la abundancia dispersa y la concentración asfixiante. Coincido con Jean-Pierre Warnier: el problema que enfrentan las sociedades contemporáneas es más «de explosión y dispersión de las referencias culturales, que de homogeneización» (Warnier, 2002: 108). Pero simultáneamente las megacorporaciones intentan controlar vastas zonas de esa proliferación mediante tarifas preferenciales, subsidios, *dumping* y acuerdos regionales inequitativos. La multiculturalidad, reconocida en el menú de muchos museos, de empresas editoriales, discográficas y televisivas, es administrada con un sistema de embudo que se corona en unos pocos centros del norte. Las nuevas estrategias de división del trabajo artístico e intelectual, de acumulación de capital simbólico y económico a través de la cultura y la comunicación, concentran en Estados Unidos, algunos países europeos y Japón las ganancias de casi todo el planeta y la capacidad de captar y redistribuir la diversidad. ¿Cómo reinventar la crítica en un mundo donde la diversidad cultural es algo que se administra: en las corporaciones, en los Estados y en las ONG?

Pocos autores y movimientos sociales advierten las consecuencias de este nuevo paisaje. George Yúdice observa que las manifestaciones globalifóbicas, desde Seattle y Génova hasta Cancún y Porto Alegre, ofrecen críticas severas a la desregulación, las privatizaciones, los programas de austeridad del Banco Mundial y el FMI, los efectos del neoliberalismo sobre la agricultura y el medio ambiente, pero no encaran las cuestiones culturales y comunicacionales, o cuando lo hacen siguen apresadas en el rústico «modelo» de la macdonaldización del mundo. Carecen de propuestas para la circulación democrática o más equitativa de los bienes simbólicos en un tiempo en que la multiculturalidad no

desaparece, sino que es administrada selectivamente según la lógica de la transnacionalización económica (Yúdice, 2002).

## 6

Se puede entender que los deslizamientos interculturales exitosos hayan fomentado los elogios posmodernos del nomadismo y la fragmentación: unos pocos actores y directores de cine asiáticos, europeos y latinoamericanos logran actuar en Hollywood, músicas del Tercer Mundo son aplaudidas en el primero. Es posible citar a algunos migrantes populares que llegan a enriquecerse.

Pero no ayuda a distinguir las lógicas diversas de la interculturalidad el amontonar los destierros, vagabundeos, migraciones, tribalismos urbanos y navegaciones por Internet, olvidando su sentido social, como ocurre en ciertos libritos franceses y latinoamericanos. Uno de sus representantes más traducidos, Michel Maffesoli, que ya había banalizado las formas contemporáneas de desintegración reduciéndolas a «tribalismos», ahora dice que nos uniría a todos –«hippies, freaks, indiani metropolitani», judíos diaspóricos y guaraníes y Rolling Stones, exiliados y buscadores de viajes iniciáticos– una despreocupación dionisíaca «por el mañana, el gozo del momento, el arreglárselas con el mundo tal cual es». Se necesita olvidarse de lo que las ciencias sociales y tantos testimonios dramáticos dicen sobre la interculturalidad para escribir en 1997 que «deja de ser válida la contraposición entre una vida errante elitista –la del "jet-set"– y la propia de los pobres –la de la migración en busca de trabajo o de libertad–» (Maffesoli, 2004: 142).

Cuando restituimos esa función básica del pensamiento que es discernir en la mezcla lo distinto, confrontamos ásperas frustraciones: la mayoría de los migrantes desvalorizados en las sociedades que eligieron con admiración; cineastas argentinos, españoles y mexicanos filman en Hollywood, aunque no los guiones que llevaban. Por otro lado, también hallamos frustraciones que se combinan con resistencias y logros: Pinochet y decenas de torturadores argentinos fueron absueltos en sus países, juzgados en España, apresados en Inglaterra o México y, finalmente, algunos procesados en los lugares de los crímenes.

¿Qué es un lugar en la mundialización? ¿Quién habla y desde dónde? ¿Qué significan estos desacuerdos entre juegos y actores, triunfos militares y fracasos político-culturales, difusión mundial y proyectos creativos? La fascinación de estar en todas partes y el desasosiego de no estar con seguridad en ninguna, de ser muchos y nadie, cambian el debate sobre la posibilidad de ser sujetos: ya aprendimos en los estudios

sobre la configuración imaginaria de lo social cuánto pueden tener los procesos sociales y los sujetos de construidos o simulados. Quizá comienza un tiempo de reconstrucciones menos ingenuas de lugares y sujetos, aparecen ocasiones para desempeñarnos como actores verosímiles, capaces de hacer pactos sociales fiables, con alguna duración, en intersecciones disfrutadas. ¿Por qué el arte reciente está redescubriendo al sujeto o buscando recrearlo? Nombres de artistas del pasado y actuales se convierten en iconos de las exposiciones-faro, de películas europeas, chinas y estadounidenses, de interpretaciones musicales estelares. Los editores registran el ascenso de ventas de biografías y autobiografías. ¿Las identidades personales resucitan como marcas para reactivar los mercados, o hay algo más en este deseo de ser sujetos, o tenerlos como referencia?

¿Qué busca bajo los escombros de la noción de sujeto el encuentro ritual más importante de los empresarios del mundo, el Foro Económico de Davos, en 2004, al titular una sesión Yo, S.A.? Lo novedoso no es la sugerencia de que «cada uno debe llevar su vida como una empresa», sino la paradoja de re-consagrar al *yo* como sociedad anónima. El moderador del debate dijo que en realidad desde hace tiempo Davos es «la Olimpiada del narcisismo». La metáfora de Jacques Attali –«gestionar la propia vida como si fuera una cartera de valores»– es al menos inquietante desde que sabemos cuán inestables están los valores y las astucias desconfiables con que se manejan los movimientos financieros. Estos empresarios e intelectuales van mucho más lejos, al recoger las astillas de la noción de sujeto, que el posmodernismo cuando las mostró dispersas o simuladas. Parece urgente discernir quiénes pueden ser sujetos en esta época de mercados caníbales, y quiénes –individuos y colectivos (partidos, ONG, etc.)– estamos exigidos, a la vez, para *ser flexibles* y *ser alguien* en la selva de las siglas.

## 7

¿Diferentes, desiguales y desconectados? Plantear los modos de interculturalidad en clave negativa es adoptar lo que siempre ha sido la perspectiva del pensamiento crítico: el lugar de la carencia. Pero ponerse en la posición de los desposeídos (de integración, de recursos o de conexiones) no es aún saber quiénes somos. Imaginar que se podía prescindir de este problema ha sido, a lo largo del siglo XX, el punto ciego de muchos campesinistas, proletaristas, etnicistas o indianistas, feminismos que suprimían la cuestión de la alteridad, subalternistas y casi todos aquellos que creían resolver el enigma de la identidad afirmando

con fervor el lugar de la diferencia y la desigualdad. Al quedarse de este lado del precipicio, casi siempre se deja que otros –de este lado y de aquel– construyan los puentes. Las teorías comunicacionales nos recuerdan que la conexión y la desconexión con los otros son parte de nuestra constitución como sujetos individuales y colectivos. Por tanto, el espacio *inter* es decisivo. Al postularlo como centro de la investigación y la reflexión, estas páginas intentan comprender las razones de los fracasos políticos y participar en la movilización de recursos interculturales para construir alternativas.

## Agradecimientos

Los cuatro primeros capítulos recibieron comentarios, en un seminario en Buenos Aires, de Claudia Briones, Sergio Castellanos, Alejandro Grimson y Pablo Wright. El capítulo 3 se benefició al trabajar una primera versión en un seminario con el Cidob, en Barcelona, organizado por Yolanda Onghena. Varios apartados de este libro fueron elaborándose en cursos y conferencias dados en varios países, notoriamente en diálogo con los alumnos de licenciatura y posgrado de la Universidad Autónoma Metropolitana, de México. El capítulo 4 fue publicado en una versión anterior por la revista española *Antropología*. El último surgió de una investigación colectiva auspiciada por el Instituto Mexicano de Cine, que compartí con Ana Rosas Mantecón y Enrique Sánchez Ruiz; en esta versión pude aprovechar los comentarios que recibí, en noviembre de 2003, al presentarlo en un simposio en la Universidad de Stanford.

Otros nombres que sería justo reconocer aquí se encontrarán citados a lo largo del texto para dar lugares específicos a varias deudas. No quiero omitir, sin embargo, el apoyo de varios interlocutores. Magali Lara acompañó casi diariamente las exploraciones, incertidumbres y goces de este proyecto. Varios capítulos recibieron comentarios incisivos de Miguel Bartolomé, Román de la Campa, Rossana Reguillo y Ana Rosas Mantecón. Por fin quiero agradecer a Yamila Sevilla, editora capaz de comprender en el detalle y el conjunto los dilemas de una búsqueda abierta que quiere presentarse como libro. Pati Legarreta y Katia Aeby me apoyaron eficientemente para poner en limpio las muchas versiones de estas páginas.

# MAPAS

# 1

# La cultura extraviada en sus definiciones

Hace décadas que quienes estudian la cultura experimentan el vértigo de las imprecisiones. Ya en 1952 dos antropólogos, Alfred Kroeber y Clyde K. Klukhohn, recolectaron en un libro célebre casi 300 maneras de definirla. Melvin J. Lasky, que evidentemente desconocía esa obra, publicó en *The Republic of Letters*, en 2001, un avance de un libro en preparación para el cual dice haber recogido en diarios alemanes, ingleses y estadounidenses, 57 usos distintos del término *cultura*. La revista *Commentaire* tradujo ese artículo en el verano de 2003 añadiendo que la banalización del término es semejante en francés, al punto de haberse dotado de esa palabra «a un ministerio» (Lasky, 2003: 367).

Es fácil compartir la inquietud de Lasky. Hemos leído ejemplos semejantes a los que él cita: el canciller Schröeder explicó su adhesión a Bush en la guerra contra el terrorismo porque no es «una lucha entre culturas sino un combate por la cultura». Un corresponsal británico en Medio Oriente habla de la «cultura de la Jihad». En *The New York Times* se informa de una «revolución cultural en el interior de la CIA y el FBI». Y así sigue advirtiendo Lasky sobre los riesgos de que no sepamos de qué estamos hablando por la dispersión de referencias a las «culturas empresariales», la «cultura de la incompetencia» y una serie de sub, infra y contraculturas. Este autor se escandaliza por apenas 57 variantes y vuelve a mostrar su pobre información cuando atribuye el origen del «zumbido ensordecedor» producido por esta proliferación de significados a dos hechos: que los marxistas hayan comenzado a ha-

blar de «cultura capitalista», y que los antropólogos usaran, desde el libro de Sir Edward Tylor, en el propio título, *Primitive Culture*. «Por definición, sostiene Lasky, la cultura no podría ser primitiva» (Lasky, 2003: 369).

Más que precisar el comienzo y el despliegue del zumbido, interesa razonar cómo se fue llegando en las ciencias sociales a cierto consenso en una definición sociosemiótica de la cultura y qué problemas colocan a ese acuerdo las condiciones multiculturales en que varía este objeto de estudio. Luego, me iré ocupando de las redefiniciones operadas por el periodismo, los mercados y los gobiernos. Dado que esas nociones tienen eficacia social, deben formar parte de lo que corresponde investigar.

## Laberintos del sentido

Hasta hace pocas décadas se pretendía encontrar un paradigma científico que organizara el saber sobre la cultura. Aun quienes reconocían la coexistencia de múltiples paradigmas aspiraban a establecer uno que fuera el más satisfactorio o el de mayor capacidad explicativa. No hay que abandonar esta aspiración, pero el relativismo epistemológico y el pensamiento posmoderno han quitado fuerza, por distintas vías, a aquella preocupación por la unicidad y la universalidad del conocimiento. La propia pluralidad de culturas contribuye a la diversidad de paradigmas científicos, en tanto condiciona la producción del saber y presenta objetos de conocimiento con configuraciones muy variadas.

Desde una perspectiva antropológica, podríamos adoptar ante la variedad de disciplinas y definiciones sobre cultura una actitud semejante a la que tenemos con nuestros informantes en el trabajo de campo. No preferimos a priori una versión sobre los procesos sociales, sino que escuchamos diferentes relatos con pareja atención. Podemos preguntarnos, entonces, cuáles son hoy las principales narrativas cuando hablamos de *cultura*.

a) La primera noción, la más obvia, es la que sigue presentándose en el uso cotidiano de la palabra cultura cuando se la asemeja a educación, ilustración, refinamiento, información vasta. En esta línea, cultura es el cúmulo de conocimientos y aptitudes intelectuales y estéticas.

Se reconoce esta corriente en el uso coloquial de la palabra *cultura*, pero tiene un soporte en la filosofía idealista. La distinción entre *cultura* y *civilización* fue elaborada por la filosofía alemana a fin del siglo XIX y principios del XX: Herbert Spencer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert. Este último tenía una distinción muy cómoda para dife-

renciar la cultura de la civilización. Decía que un trozo de mármol extraído de una cantera es un objeto de civilización, resultado de un conjunto de técnicas, que permiten extraer ese material de la naturaleza y convertirlo en un producto civilizatorio. Pero ese mismo trozo de mármol, según Rickert, tallado por un artista que le imprime el valor de la belleza, lo convierte en obra de arte, lo vuelve cultura.

Entre las muchas críticas que se pueden hacer a esta distinción tajante entre *civilización* y *cultura* una es que naturaliza la división entre lo corporal y lo mental, entre lo material y lo espiritual, y por tanto la división del trabajo entre las clases y los grupos sociales que se dedican a una u otra dimensión. Naturaliza, asimismo, un conjunto de conocimientos y gustos que serían los únicos que valdría la pena difundir, formados en una historia particular, la del Occidente moderno, concentrada en el área europea o euronorteamericana. No es, entonces, una caracterización de la cultura pertinente en el estado de los conocimientos sobre la integración de cuerpo y mente, ni apropiada para trabajar luego de la desconstrucción del eurocentrismo operada por la antropología.

b) Frente a esos usos cotidianos, vulgares o idealistas de cultura, surgió un conjunto de usos científicos, que se caracterizaron por separar la cultura en oposición a otros referentes. Las dos principales confrontaciones a que se somete el término son *naturaleza-cultura* y *sociedad-cultura*. Antes de considerar cada una de estas vertientes, veamos brevemente qué se requiere para construir una noción científicamente aceptable. Por lo menos, dos requisitos:

- Una definición unívoca, que sitúe el término cultura en un sistema teórico determinado y lo libre de las connotaciones equívocas del lenguaje ordinario.
- Un protocolo de observación riguroso, que remita al conjunto de hechos, de procesos sociales, en los que lo cultural pueda registrarse de modo sistemático.

Durante un tiempo se pensó en la antropología, y también en la filosofía, que la oposición cultura-naturaleza permitía hacer esta delimitación. Parecía que de ese modo se diferenciaba a la cultura, lo creado por el hombre y por todos los hombres, de lo simplemente dado, de «lo natural» que existe en el mundo. Este modo de definir la cultura fue acompañado por un conjunto de protocolos rigurosos de observación, registros de modelos de comportamiento de grupos, de costumbres, de distribución espacial y temporal, que quedaron consolidados en guías etnográficas, como la de George Peter Murdock. Pero este

campo de aplicación de la cultura por oposición a la naturaleza, no parece claramente especificado. No sabemos por qué o de qué modo la cultura puede abarcar todas las instancias de una formación social, o sea los modelos de organización económica, las formas de ejercer el poder, las prácticas religiosas, artísticas y otras. Hay que preguntarse si la cultura, así definida, no sería una especie de sinónimo idealista del concepto de *formación social,* como ocurrió, por ejemplo, en la obra de Ruth Benedict, según la cual la cultura es la forma que adopta una sociedad unificada por los valores dominantes (Establet, 1966).

Esta manera demasiado simple y extensa de definir la cultura, como todo lo que no es naturaleza, sirvió para distinguir lo cultural de lo biológico o genético y superar formas primarias del etnocentrismo. Ayudó a admitir como cultura lo creado por todos los hombres en todas las sociedades y en todos los tiempos. Toda sociedad tiene cultura, se decía, y por tanto no hay razones para que una discrimine o descalifique a las otras. La consecuencia política de esta definición fue el *relativismo cultural*: admitir que cada cultura tiene derecho a darse sus propias formas de organización y de estilos de vida, aun cuando incluyan aspectos que pueden ser sorprendentes, como los sacrificios humanos o la poligamia. Sin embargo, al abarcar con la noción de cultura tantas dimensiones de la vida social (tecnología, economía, religión, moral, arte) la noción perdía eficacia operativa. Además, se ha criticado que el reconocimiento sin jerarquías de todas las culturas como igualmente legítimas cae en una indiferenciación que las hace incomparables e inconmensurables (Cuche, 1999).

Una nueva pareja de oposiciones intentó deslindar la cultura de otras partes de la vida social: la que *opone cultura a sociedad*. Hay distintos modos de encarar esta distinción en la antropología y en disciplinas afines. Se opone cultura a sociedad a mediados del siglo XX, en la obra de Ralph Linton, y adquiere su forma más consistente en autores como Pierre Bourdieu. La sociedad es concebida como el conjunto de estructuras más o menos objetivas que organizan la distribución de los medios de producción y el poder entre los individuos y los grupos sociales, y que determinan las prácticas sociales, económicas y políticas. Pero al analizar las *estructuras* sociales y las *prácticas*, queda un residuo, una serie de actos que no parecen tener mucho sentido si se los analiza con una concepción pragmática, como realización del poder o administración de la economía. ¿Qué significan, por ejemplo, las diversas complejidades de las lenguas y los rituales? ¿Para qué se pintan los hombres y las mujeres la piel, desde las sociedades más arcaicas hasta la actualidad? ¿Qué significa colgarse cosas en el cuerpo o colgarlas en la casa, o realizar ceremonias para arribar a actos o produc-

tos que al final de cuentas no parecerían necesitar caminos tan sinuosos para alcanzar sus objetivos?

No se trata únicamente de una diversidad existente en sociedades premodernas. El desarrollo del consumo en las sociedades contemporáneas volvió evidentes estos «residuos» o «excedentes» en la vida social. Jean Baudrillard, en su *Crítica de la economía política del signo*, hablaba de cuatro tipos de valor en la sociedad. Para salir del esquema marxista tan elemental que solo diferencia valor de uso y valor de cambio, reconocía dos formas más de valor que denominaba: *valor signo* y *valor símbolo*. Si consideramos un refrigerador, tiene un valor de uso (preservar los alimentos, enfriarlos) y un valor de cambio, un precio en el mercado, equivalente al de otros bienes o al costo de cierto trabajo. Además, el refrigerador tiene un valor signo, o sea el conjunto de connotaciones, de implicaciones simbólicas, que van asociadas a ese objeto. No es lo mismo un refrigerador importado que otro nacional, con diseño simple o sofisticado. Todos esos elementos significantes no contribuyen a que enfríe más o preserve mejor los alimentos, no tienen que ver con el valor de uso; sí con el valor de cambio porque agregan otros valores que no son los de uso. Remiten a los valores signos asociados a este objeto. Esto es algo familiar para los que estamos habituados a ver mensajes publicitarios que trabajan precisamente sobre este nivel de la connotación, que nos cuentan historias sobre los objetos poco relacionadas con sus usos prácticos.

Baudrillard complicaba un poco más la cuestión. Decía que, además de ese valor signo, puede haber un *valor símbolo*. En tanto valor-signo, el refrigerador puede ser intercambiable con un conjunto de otros productos o de bienes que están en la sociedad y dan prestigio o sofisticaciones simbólicas semejantes a esa máquina de enfriar. Por ejemplo, tener un refrigerador importado puede ser equivalente a tener un coche importado o ir de vacaciones a una playa extranjera, aunque los valores de uso obviamente son distintos. Pero él distinguía otro tipo de valor, el valor-símbolo, vinculado a *rituales*, o a actos particulares que ocurren dentro de la sociedad. Si me regalan el refrigerador para mi boda, ese acto va a conferir al objeto un sentido distinto, que no lo hace intercambiable con ningún otro. Ese regalo, como cualquier don que se efectúa entre personas o entre grupos, carga al objeto de un valor simbólico diferente del valor signo.

Esta clasificación de cuatro tipos de valor (de uso, de cambio, valor signo y valor símbolo) permite diferenciar lo socioeconómico de lo cultural. Las dos primeras clases de valor tienen que ver principalmente, no únicamente, con la *materialidad del objeto*, con la base material

de la vida social. Los dos últimos tipos de valor se refieren a la cultura, a los *procesos de significación.*

Pierre Bourdieu desarrolló esta diferencia entre cultura y sociedad al mostrar en sus investigaciones que la sociedad está estructurada con dos tipos de relaciones: las de *fuerza,* correspondientes al valor de uso y de cambio, y, dentro de ellas, entretejidas con esas relaciones de fuerza, hay relaciones de *sentido,* que organizan la vida social, las relaciones de significación. El mundo de las significaciones, del sentido, constituye la cultura.

Llegamos así a una posible definición operativa, compartida por varias disciplinas o por autores que pertenecen a diferentes disciplinas. Se puede afirmar que la cultura abarca el *conjunto de los procesos sociales de significación*, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el *conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social.*

## Identidades: camisa y piel

Al conceptualizar la cultura de este modo, estamos diciendo que la cultura no es apenas un conjunto de obras de arte, ni de libros, ni tampoco una suma de objetos materiales cargados con signos y símbolos. La cultura se presenta como *procesos sociales*, y parte de la dificultad de hablar de ella deriva de que se produce, circula y se consume en la historia social. No es algo que aparezca siempre de la misma manera. De ahí la importancia que han adquirido los estudios sobre recepción y apropiación de bienes y mensajes en las sociedades contemporáneas. Muestran cómo un mismo objeto puede transformarse a través de los usos y reapropiaciones sociales. Y también cómo, al relacionarnos unos con otros, aprendemos a ser interculturales.

Esta concepción procesual y cambiante de la cultura se vuelve evidente cuando estudiamos sociedades diversas, o sus intersecciones con otras y sus cambios en la historia. Para mí fue iluminador trabajar con las artesanías en México. Los objetos artesanales suelen producirse en grupos indígenas o campesinos, circulan por la sociedad y son apropiados por sectores urbanos, turistas, blancos, no indígenas, con otros perfiles socioculturales, que les asignan funciones distintas de aquellas para las cuales se fabricaron. Una olla se puede convertir en florero, un huipil en mantel o en elemento decorativo en la pared de un departamento moderno. No hay por qué sostener que se perdió el significado del objeto: se *transformó.* Es etnocéntrico pensar que se ha degradado el sentido de la artesanía. Lo que ocurrió fue que cambió de

significado al pasar de un sistema cultural a otro, al insertarse en nuevas relaciones sociales y simbólicas. Podemos comprobarlo desde la perspectiva del nuevo usuario, y a veces también vemos que es un sentido aprobado por el productor. Muchos artesanos saben que el objeto va a ser utilizado de otra manera que la que tuvo en su origen pero, como necesitan vender, adaptan el diseño o el aspecto de la artesanía para que sea usado más fácilmente en esa nueva función, que tal vez va a evocar el anterior sentido por su iconografía, aunque sus fines pragmáticos y simbólicos predominantes participarán de otro sistema sociocultural.

Desde un punto de vista antropológico, no hay razones para pensar que un uso sea más o menos legítimo que otro. Con todo derecho, cada grupo social cambia la significación y los usos. En este punto los análisis antropológicos necesitan converger con los estudios sobre comunicación, porque estamos hablando de circulación de bienes y mensajes, cambios de significado, del pasaje de una instancia a otra, de un grupo a varios. En esos movimientos se comunican significados, que son recibidos, reprocesados o recodificados. También necesitamos relacionar el análisis intercultural con las relaciones de poder para identificar quiénes disponen de mayor fuerza para modificar la significación de los objetos.

Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición *sociosemiótica* de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social. Conforman esta perspectiva varias tendencias, varios modos de definir o subrayar aspectos particulares de la función social y del sentido que la cultura adquiere dentro de la sociedad.

Voy a mencionar cuatro vertientes contemporáneas que destacan diversos aspectos en esta perspectiva procesual que considera a la vez lo sociomaterial y lo significante de la cultura. La primera tendencia es la que ve la *cultura como la instancia en la que cada grupo organiza su identidad*. Dicho así, no tiene ninguna novedad, porque desde el siglo XIX los antropólogos venían estudiando cómo las culturas se organizaban para dar identidad, para afirmarla y renovarla en las sociedades. Pero lo que tratamos de ver actualmente, dado que las condiciones de producción, circulación y consumo de cultura no ocurren en una sola sociedad, es cómo se reelabora el sentido interculturalmente. No solo dentro de una etnia, ni siquiera dentro de una nación, sino en circuitos globales, traspasando fronteras, volviendo porosos los tabiques nacionales o étnicos, y haciendo que cada grupo pueda abastecerse de *repertorios culturales* diferentes. Esta configuración transversal del sentido

complejiza cada sistema simbólico. Los procesos culturales no son resultado solo de una relación de *cultivo*, de acuerdo con el sentido filológico de la palabra cultura, no derivan únicamente de la relación con un territorio en el cual nos apropiamos de los bienes o del sentido de la vida en ese lugar. En esta época nuestro barrio, nuestra ciudad, nuestra nación son escenarios de identificación, de producción y reproducción cultural. Desde ellos, sin embargo, nos apropiamos de otros repertorios culturales disponibles en el mundo, que nos llegan cuando compramos productos importados en el supermercado, cuando encendemos el televisor, el pasar de un país a otro como turistas o migrantes.

De manera que decir que la cultura es una instancia simbólica donde cada grupo organiza su identidad es decir muy poco en las actuales condiciones de comunicación globalizada. Hay que analizar la complejidad que asumen las formas de interacción y de rechazo, de aprecio, discriminación u hostilidad hacia otros en esas situaciones de asidua confrontación. Estas interacciones fueron tematizadas en la historia de la antropología por varias corrientes, la más notoria de las cuales fue la que agrupa los estudios sobre aculturación (Redfield, Linton, Herskowitz), en su mayoría dedicados a contactos entre pueblos arcaicos o de ellos con misioneros, colonizadores y migrantes. La teoría originaria, desarrollada principalmente en Estados Unidos, fue variada en investigaciones de otras latitudes, como las de Roger Bastide y Georges Balandier. No voy a demorarme en este texto en detallar el itinerario antropológico del asunto; destaco tan solo la amplificación del mismo ocurrida en la segunda mitad del siglo XX en dos escenarios: el de las *industrias culturales* y el de las *ciudades*. Como participantes en ambas instancias, experimentamos intensamente la interculturalidad.

Cuando Malinowski se trasladaba a una sociedad no europea o cuando Margaret Mead dejaba los Estados Unidos y viajaba a Samoa, se trataba de individuos que hacían el esfuerzo de comunicarse con otra sociedad, caracterizada a su vez por una fuerte homogeneidad interna. Hoy millones de personas van de un lado a otro frecuentemente, viven en forma más o menos duradera en ciudades distintas de aquella en que nacieron y modifican su estilo de vida al cambiar de contexto. Estas interacciones tienen efectos conceptuales sobre las nociones de cultura e identidad: para usar la elocuente fórmula de Hobsbawm, ahora «la mayor parte de las identidades colectivas son más bien camisas que piel: son, en teoría por lo menos, opcionales, no ineludibles» (Hobsbawm, 1997: 24; citado por Alsina, 1999: 55). Solo hay que recordar cuántas veces las conductas racistas ontologizan en la piel las diferencias identitarias. También sería útil completar la metáfora de Hobsbawm con un análisis de las diversas tallas de las camisas.

Hay otra dirección que veníamos describiendo a propósito de los valores, según la cual *la cultura es vista como una instancia simbólica de la producción y reproducción de la sociedad.* La cultura no es un suplemento decorativo, entretenimiento de domingos, actividad de ocio o recreo espiritual para trabajadores cansados, sino constitutivo de las interacciones cotidianas, en la medida en que en el trabajo, en el transporte y en los demás movimientos ordinarios se desenvuelven procesos de significación. En todos esos comportamientos están entrelazados la cultura y la sociedad, lo material y lo simbólico.

¿Qué es, entonces, la cultura? No podemos regresar a la vieja definición antropológica que la identificaba con la totalidad de la vida social. En las teorías sociosemióticas se está hablando de una *imbricación* compleja e intensa entre lo *cultural* y lo *social.* Dicho de otra manera, todas las prácticas sociales contienen una dimensión cultural, pero no todo en esas prácticas sociales es cultura. Si vamos a una gasolinera y cargamos nuestro coche, ese acto material, económico, está cargado de significaciones, ya que vamos con un automóvil de cierto diseño, modelo, color, y actuamos con cierto comportamiento gestual. Toda conducta está *significando* algo, está participando de un modo diferencial en las interacciones sociales.

Cualquier práctica social, en el trabajo y en el consumo, contiene una dimensión significante que le da su sentido, que la constituye, y constituye nuestra interacción en la sociedad. Entonces, cuando decimos que la cultura es parte de todas las prácticas sociales, pero no es equivalente a la totalidad de la sociedad, estamos distinguiendo cultura y sociedad sin colocar una barra que las separe, que las oponga enteramente. Afirmamos su entrelazamiento, una ida y vuelta constante entre ambas dimensiones, y solo por un artificio metodológico-analítico podemos distinguir lo cultural de lo que no lo es. Pero hay un momento, siempre al final del análisis, en que debemos llegar a la síntesis, recomponer la totalidad y ver cómo está funcionando la cultura, al dar sentido a esa sociedad. En este proceso la cultura aparece como parte de cualquier producción social, y también de su reproducción. Esto se volvió evidente desde la *teoría de la ideología* de Louis Althusser, cuando decía que la sociedad se produce a través de la ideología. Pero el análisis se volvió más consistente desde las investigaciones de Pierre Bourdieu sobre la cultura como *espacio de reproducción social y organización de las diferencias.*

Una tercera línea es la que habla de la *cultura como una instancia de conformación del consenso y la hegemonía,* o sea de *configuración de la cultura política, y también de la legitimidad.* La cultura es la escena en que adquieren sentido los cambios, la administración del poder y la lu-

cha contra el poder. Los recursos simbólicos y sus diversos modos de organización tienen que ver con los modos de autorrepresentarse y de representar a los otros en relaciones de diferencia y desigualdad, o sea nombrando o desconociendo, valorizando o descalificando. El uso restringido de la propia palabra cultura para designar comportamientos y gustos de pueblos occidentales o de élites –«la cultura europea» o «alta»– es un acto cultural en el que se ejerce poder. El rechazo de esa restricción, o su reapropiación cuando se habla de cultura popular o videocultura, también lo son.

La cuarta línea es la que habla de la *cultura como dramatización eufemizada de los conflictos sociales.* La frase no es de Pierre Bourdieu, pero contiene una palabra que él usa con frecuencia: me refiero a su noción de *eufemismo.* No es una novedad para los antropólogos, quienes a través del trabajo con sociedades no occidentales descubrieron hace tiempo que cuando en una sociedad se juega, se canta o se danza, se está hablando de otras cosas, no solo de aquello que se está haciendo explícitamente. Se alude al poder, a los conflictos, hasta a la muerte o a la lucha a muerte entre los hombres. También en las sociedades contemporáneas hemos podido descubrir, a partir de esa mirada indirecta que pasa por las sociedades llamadas *primitivas,* que lo que ocurre en la vida social, para que no sea una lucha a muerte, para que no todos los conflictos desemboquen en guerras, tiene que incluir formas de *eufemización de los conflictos sociales,* como dramatización simbólica de lo que nos está pasando. Por eso tenemos teatro, artes plásticas, cine, canciones y deportes. La eufemización de los conflictos no se hace siempre de la misma manera, ni se hace al mismo tiempo en todas las clases.

Esta vertiente de la *cultura como dramatización eufemizada de los conflictos sociales,* como teatro o representación, ha sido trabajada por Bertolt Brecht, Walter Benjamin y otros pensadores. Se halla relacionada con la anterior, con la conformación del consenso y la hegemonía, porque estamos hablando de luchas por el poder, disimuladas o encubiertas. Dicho de otra manera, las cuatro vertientes no están desconectadas. A través de cualquiera de ellas, podemos acceder a lo que se piensa que es la cultura.

¿Cómo volver compatibles estas distintas *narrativas*? El hecho mismo de que sean cuatro hace pensar que no estamos ante *paradigmas.* Son formas en que nos narramos lo que acontece con la cultura en la sociedad. Si fuera solo un problema de narración, de narratología, no sería tan complejo compatibilizarlas. Estamos también ante conflictos en los modos de conocer la vida social, como veremos en próximos capítulos. Es necesario avanzar en el trabajo epistemológico

iniciado por autores ya citados a fin de explorar cómo las aproximaciones que narran los *vínculos* de la cultura con la sociedad, con el poder, con la economía, con la producción, podrían ser conjugadas, articuladas unas con otras.

## ¿Sustantivo o adjetivo?

Los cambios globalizadores imprimen un último giro a este viaje por las definiciones. La definición sociosemiótica de la cultura como procesos de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social sigue siendo útil para evitar los dualismos entre lo material y lo espiritual, entre lo económico y lo simbólico, o lo individual y lo colectivo. Desautoriza la escisión entre camisa y piel, y por tanto las bases ideológicas del racismo. Pero esa definición, concebida para cada sociedad y con pretensiones de validez universal, no abarca lo que constituye a cada cultura por su diferencia e interacción con otras. Los procesos de globalización exigen trascender el alcance nacional o étnico del término a fin de abarcar las relaciones interculturales. Así, Arjun Appadurai prefiere considerar la cultura no como un sustantivo, como si fuera algún tipo de objeto o cosa, sino como adjetivo. Según él, *lo cultural* facilita hablar de la cultura como una dimensión que refiere a «diferencias, contrastes y comparaciones», permite pensarla «menos como una propiedad de los individuos y de los grupos, más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia» (Appadurai, 1996: 12-13). Dicho de otro modo: no como una esencia o algo que porta en sí cada grupo, sino como el «subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia» (ídem: 29). En esta dirección, el antropólogo no sería un especialista en una o varias culturas, sino en las estrategias de diferenciación que organizan la articulación histórica de rasgos seleccionados en varios grupos para tejer sus interacciones.

El objeto de estudio cambia. En vez de *la cultura* como sistema de significados, a la manera de Geertz, hablaremos de *lo cultural* como «el choque de significados en las fronteras; como la cultura pública que tiene su coherencia textual pero es localmente interpretada: como redes frágiles de relatos y significados tramados por actores vulnerables en situaciones inquietantes como las bases de la agencia y la intencionalidad en las prácticas sociales corrientes» (Ortner, 1999: 7). Al comentar este texto, Alejandro Grimson anota que esta concepción de lo cultural como algo que sucede en zonas de conflicto lo sitúa como proceso político: se refiere a los «modos específicos en que los actores

se enfrentan, se alían o negocian» (Grimson, 2003: 71), y por tanto cómo imaginan lo que comparten. No se trata de simples «choques» entre culturas (o entre civilizaciones, en el léxico de Huntington), sino de confrontaciones que suceden, pese a las diferencias que existen, por ejemplo entre occidentales e islámicos, precisamente porque participan en contextos internacionales comunes o convergentes.

Al proponernos estudiar *lo cultural*, abarcamos el conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, ordenan su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad, las zonas de disputa (local y global) y los actores que la abren a lo posible.

Llegué a esta definición en un libro anterior, *La globalización imaginada*, cuando el análisis de diversas narrativas sobre la globalización me exigía reconceptualizar los modos sustancialistas o intranacionales de concebir la cultura. Quiero avanzar aquí sobre las consecuencias teóricas de esta noción de lo cultural, o mejor de lo intercultural, puesto que el pasaje que estamos registrando es de identidades culturales más o menos autocontenidas a procesos de interacción, confrontación y negociación entre sistemas socioculturales diversos.

Regresamos así al problema que inició este capítulo: la cultura según quienes la hacen o la venden. Tenemos que hacernos cargo no solo de las definiciones múltiples sobre lo cultural dadas por las humanidades y las ciencias sociales, sino también de las conceptualizaciones hechas por los gobiernos, los mercados y los movimientos sociales. Las maneras en que está reorganizándose la producción, la circulación y los consumos de los bienes culturales no son simples operaciones políticas o mercantiles; instauran modos nuevos de entender qué es lo cultural y cuáles son sus desempeños sociales.

Aunque la mayoría de los antropólogos tiende a dejar esta última etapa, la del capitalismo globalizado, a otras disciplinas, pienso que el entrenamiento antropológico para trabajar con situaciones interculturales da instrumentos valiosos para hacer visible lo que sucede bajo el predominio actual de la producción industrial y la circulación masiva y transnacional de los bienes y mensajes culturales. Aun los antropólogos que se dedican a las culturas tradicionales o «primitivas» ven la necesidad de reconocer –para decirlo con palabras que titulan uno de los libros más valorados sobre el asunto, el de Sally Price– que las «artes primitivas» existen hoy bajo «miradas civilizadas».

¿Cómo caracterizar y delimitar lo que los antropólogos han llamado «artes primitivas»? Price propone ocuparse de «objetos fabricados

antes de la Primera Guerra Mundial en el cuadro de las tradiciones artísticas que no han entrado en los museos de arte sino después de esta guerra»; «toda tradición artística posterior a la Edad Media para la cual las cédulas de los museos no dan el nombre del artista autor de los objetos expuestos», o «dan los datos de creación de los objetos expuestos en siglos y no en años»; «el arte de los pueblos cuyas lenguas maternas no son enseñadas en las universidades en un curso sancionado con diplomas»; y «toda tradición artística en la cual el valor mercantil de un objeto es automáticamente multiplicado por diez o más desde que este objeto es desprendido de su contexto cultural de origen para ser exportado» (Price, 1995: 19). Sin embargo, la autora indica que estos esfuerzos para precisar los criterios objetivos de delimitación implican, además de los estudiosos, a museos y marchantes, los dispositivos académicos que exaltan a las «civilizaciones de la escritura» y los dispositivos mediáticos que organizan las relaciones modernas con lo exótico: películas, diarios, revistas, publicidad de moda y viajes. No es solo una resignificación y refuncionalización de lo tradicional desde lo moderno; es la reubicación de las culturas antiguas en la compleja trama de la interculturalidad contemporánea. Como «los africanos capturados y deportados hacia países lejanos en la época del comercio de esclavos», los objetos de las sociedades «otras» han sido «aprehendidos, transformados en mercancía, vaciados de su significación social, recolocados en nuevos contextos y reconceptualizados para responder a necesidades económicas, culturales, políticas e ideológicas de los miembros de las sociedades lejanas» (ibíd.: 22).

Estas operaciones de reconceptualización también están aplicándose a bienes culturales modernos, como las antes llamadas bellas artes y las obras de vanguardias recientes. La necesidad de redefinir el arte y la cultura se vuelve más clara al identificar los cambios de actores que generan las conceptualizaciones y valoraciones de lo cultural. Han perdido protagonismo los científicos sociales, y también los especialistas de instituciones públicas debido al descenso de la inversión y la capacidad regulatoria de los Estados. Las políticas gubernamentales se retrajeron a los campos culturales de bajo costo y consumo minoritario (revistas, conciertos, teatro), en tanto las artes y formas expresivas que requieren altas inversiones e inciden en públicos masivos (cine, televisión, música y espectáculos multitudinarios) quedan bajo la lógica del *rating*. El consiguiente predominio de lo mercantil sobre lo estético, sobre los valores simbólicos y la representación identitaria implica redefiniciones de lo que se entiende por cultura y de su lugar en la sociedad. Si bien el crecimiento de las empresas privadas es decisivo, también la reorganización empresarial de las instituciones públicas

–museos, salas de concierto– que pasan de ser servicios socioculturales a actividades autofinanciables y lucrativas, obligadas a buscar clientes más que lectores y espectadores, contribuye al cambio de sentido de la producción y apreciación de la cultura.

Para percibir el desplazamiento ocurrido en el último medio siglo en la noción y el lugar social de lo cultural conviene mirar lo que era cuando el desarrollo de la modernidad «ilustrada» caracterizó a la cultura como un bien deseable para todos, que debía ser difundido ampliamente, explicado y vuelto accesible, en contraste con la concepción neoliberal que la sitúa como un conjunto opcional de bienes adquiribles a los que se puede o no acceder.

No vamos a ocultar las semejanzas entre las nociones de cultura en todas las etapas de capitalismo. Siempre, dentro de este modo de producción, un gran sector de los bienes simbólicos fue considerado como mercancía, sus expresiones más valoradas tuvieron sentido suntuario y los comportamientos culturales operaron como procedimientos para diferenciar y distinguir, incluir y excluir. No obstante, en el proyecto de la primera modernidad, sobre todo desde el giro que le imprimió el saber antropológico, y la apreciación del arte y la cultura en la formación de las naciones, se asignó valor cultural a la producción simbólica de todas las sociedades. Se quiso que –a través de la educación, luego de los medios– las manifestaciones juzgadas más valiosas fueran conocidas y comprendidas por todas las sociedades y todos los sectores.

Estoy describiendo el proyecto de la modernidad ilustrada. Sabemos que su realización fue tan deficiente como lo muestran las investigaciones sobre la entrada desigual a la escuela y su aprovechamiento diverso por diferentes clases, sobre los dispositivos de segmentación o exclusión de los públicos en los museos, los teatros, las salas de concierto y los medios masivos de comunicación. Si evoco aquí el proyecto incluyente de la modernidad temprana no es porque olvide la parcialidad de sus logros, sino para contrastarlo con esta etapa en que esa utopía se evapora.

Este libro está organizado desde la hipótesis de que los lugares actuales de lo cultural oscilan entre su concepción social y universal extendida en la primera modernidad y, al mismo tiempo, las exigencias mercantiles impuestas en los últimos años. Decir que la reducción de lo cultural al mercado, y a su globalización neoliberal, condiciona todas las relaciones interculturales induce hoy a renovados estereotipos de universalización inconsistente. Por un lado, la conjetura de que *la globalización del orden mercantil y de los avances tecnológicos* irá homogeneizando al mundo, achicando las diferencias y las distancias.

Quizá la ideología de expansión ilimitada de las empresas transnacionales y de su predominio tecnológico-económico, así como las ilusiones de los neoimperialismos (Estados Unidos + OTAN) de disciplinar políticamente, sin tomar en serio las diferencias culturales, sean las expresiones más rústicas –y con mayor pretendida eficacia– de este último universalismo.

Los *movimientos antiglobalización* son, a menudo, el reverso especular de aquellas fantasías. Frente a la globalización neoliberal, el altermundismo absoluto: ecologistas, anticapitalistas, indígenas de las más variadas culturas, o quienes proclaman de maneras muy distintas su diversidad sexual, jóvenes excluidos de los mercados de trabajo junto con los postergados en los mercados del consumo, y muchos más, olvidan temporalmente sus diferencias o creen que estas diferencias son precisamente lo que puede unirlos para revivir utopías de alteridad total. Si bien esta suma de minorías ha acumulado fuerzas como para perturbar reuniones y rituales de los globalizadores neoliberales, desde Seattle hasta Cancún, más que resolver pone en evidencia las dificultades que persisten cuando se quiere articular *diferencias*, *desigualdades*, procedimientos de *inclusión-exclusión* y las formas actuales de *explotación*.

Los capítulos que siguen en esta primera parte del libro consideran cómo podrían combinarse en el presente estos recursos conceptuales provenientes de distintas disciplinas. En síntesis, quiero examinar en qué condiciones se gestionan las diferencias, las desigualdades, la inclusión-exclusión y los dispositivos de explotación en procesos interculturales.

En la segunda parte, dedico capítulos especiales a mirar cómo operan estos cuatro movimientos de organización-desorganización de la interculturalidad en diferentes escalas. ¿Qué significan para los latinoamericanos, para el cine hablado en español, para los jóvenes, para quienes aspiran a participar en las redes informáticas y en la sociedad del conocimiento? Este tratamiento particularizado de las preguntas mayores de la interculturalidad y la globalización busca especificar algunas de las condiciones que ahora hacen posible o dificultan la universalización de las culturas y sus diferencias.

# 2

# Diferentes, desiguales y desconectados

Una teoría consistente de la interculturalidad debe encontrar la forma de trabajar conjuntamente los tres procesos en que esta se trama: las diferencias, las desigualdades y la desconexión. Sin embargo, la historia de las ciencias sociales nos tiene acostumbrados a elaborar por separado estos tres objetos de estudio. Las teorías de lo étnico y de lo nacional son por lo general teorías de las diferencias. En tanto, el marxismo y otras corrientes macrosociológicas (como las que se ocupan del imperialismo y la dependencia) se dedican a la desigualdad. En algunos autores se encuentran combinaciones de ambos enfoques, como ciertos análisis de lo nacional en estudios sobre el imperialismo, o aportes a la comprensión del capitalismo en especialistas de la cuestión indígena. En cuanto a los estudios sobre conectividad y desconexión, se concentran en los campos comunicacional e informático, con escaso impacto en las teorías socioculturales.

Voy a detenerme primero en una de las teorizaciones de la diferencia: la de los estudios étnicos. Luego, retomaré la articulación de diferencias y desigualdades propuesta por Pierre Bourdieu y modificada por autores que trabajaron con él y luego desarrollaron perspectivas distintas, como Claude Grignon, Jean-Claude Passeron y Luc Boltanski. Me atrae el replanteamiento que fueron construyendo estos autores sobre los temas citados en las sociedades nacionales y sus intentos de abrir el horizonte nacional en un tiempo en que la interculturalidad se mundializa. El aporte de Luc Boltanski y Éve Chiapello

permite valorar sociológicamente, desde una teoría crítica del capitalismo en red, lo que significan las formas actuales de conexión-desconexión.

## El patrimonio intercultural de los diferentes

Quiero evitar tres maneras frecuentes de hablar de la diferencia. El primer riesgo es comenzar el análisis desde una teoría de la desigualdad, con lo cual se ocultan los procesos de diferenciación que no derivan de la distribución desigual de los recursos en cada sociedad. Otra tendencia es legitimar únicamente aquellos enfoques surgidos de una particular experiencia, que suele conducir a que solo los chicanos puedan estudiar su condición, o solo los indígenas la suya, o solo las mujeres las cuestiones de género, o quienes adhieren acríticamente a estas perspectivas y a sus reivindicaciones. La tercera línea es la que propone explicaciones teóricas de la diferencia, o –lo que suele ser equivalente– conceptualizaciones resultantes de una experiencia histórica que, al no dejarse desafiar por los cambios o por quienes ven la alteridad desde el lugar opuesto, corren el riesgo de dogmatizarse.

No pretendo, por supuesto, encontrar un observatorio objetivo. Más bien, hallar puntos de intersección, donde los cruces de perspectivas controlen los sesgos de cada posición. Partiré, por eso, de dos reuniones internacionales en las que interactuaron variados modos de concebir lo que es la diferencia indígena en América latina.

1. Fui invitado a participar en el coloquio *América profunda*, celebrado en la ciudad de México del 6 al 9 de diciembre de 2003. Líderes indígenas de 15 países latinoamericanos, intelectuales solidarios de esas causas y dedicados a estudiarlas y representantes de organizaciones sociales nos reunimos para explorar «lo que tienen en común y sus formas de hermanarse», «abrir un diálogo con otros sectores de la sociedad y pueblos "indios" de otros continentes».

«¿Quiénes somos?» se indagó en la primera sesión. Pese a la voluntad de convergencia, prevalecieron las dificultades para hallar un término unificador. Ni el color de la piel, ni el lenguaje, ni el territorio, ni la religión sirven para identificarse en conjunto. «Somos el trigo, el maíz, el cerro», se dijo poéticamente. O se ensayaron listas de rasgos distintivos: «la vida comunitaria, el amor a la tierra», «las celebraciones atadas a los calendarios agrícolas». Cuando se intentó formular «una matriz civilizatoria» que abarque a todo el continente, varios argumentaron la necesidad de darle amplitud para que incluya a indios y mestizos. Algunos prefirieron definir la condición común desde la

perspectiva generada por la descolonización y los procesos actuales de lucha social y cultural. Pero ¿qué es más decisivo: la desigualdad social o las diferencias culturales? ¿Definirse por los referentes a los cuales se oponen o por los «ámbitos de comunión»? ¿Naciones o pueblos: delimitación jurídica o movimientos étnico-sociales? La respuesta no es la misma, se dijo, en Bolivia, donde la indianidad es casi sinónimo de nación, incluso en medios urbanos, que en México, sociedad con denso mestizaje.

Hay una problemática de la desigualdad que se manifiesta, sobre todo, como desigualdad socioeconómica. Y hay una problemática de la diferencia, visible principalmente en las prácticas culturales. Los actores de los movimientos indígenas saben que la desigualdad tiene una dimensión cultural, y los más informados sobre la constitución de las diferencias conocen que esta reside, más que en rasgos genéticos o culturales esencializados (la lengua, costumbres heredadas e inamovibles), en procesos históricos de configuración social. Sin embargo, en la medida en que la desigualdad socioeconómica se les aparece inmodificable, algunos movimientos étnicos tienden a concentrarse en las diferencias culturales, o incluso genéticas. De este modo, las diferencias culturales pierden su entidad sociohistórica, dejan de ser vistas como rasgos formados en etapas donde la desigualdad operó de maneras distintas, y por tanto susceptibles de cambiar en procesos futuros. Quienes suponen que en las diferencias culturales está su mayor fortaleza, tienden a absolutizarlas.

La absolutización se presenta con dos movimientos. Por una parte, se distinguen como exclusivos de los pueblos indígenas sus lenguas y ciertos «valores»: la reciprocidad de las relaciones comunitarias, el trabajo no remunerado, sistemas normativos propios, relaciones sociales gobernadas por regímenes de autoridad, costumbres alimentarias originadas por el arraigo en el territorio tradicionalmente ocupado por cada grupo. Al mismo tiempo, se define a esos rasgos como inalterables y se actúa para darles continuidad. Pero la indignación con que defienden esos rasgos revela que están enfrentando cambios no favorables para esa definición de la diferencia.

Los sectores más abiertos a las experiencias de relativización que la historia les viene mostrando reconocen que no es fácil sostener afirmaciones como que «somos los pueblos del maíz» o que las relaciones sociales son siempre comunitarias y que la totalidad de sus costumbres y creencias son propias. Pero tienden a restar importancia a las transformaciones producidas por la colonización y la modernización, así como a los procesos hibridadores por la interacción con otras culturas, que ocurren en las migraciones, el consumo de bienes industrializados

y la adopción voluntaria de formas de producir que atenúan sus diferencias tradicionales.

¿Realmente la clave de su fuerza como pueblos indígenas reside en los rasgos tradicionales exaltados? La sesión titulada «Qué es aquello que nos une, qué tenemos en común» fue concentrándose en la enumeración de los rasgos diferenciales citados, pero la manera en que se desarrolló la conversación mostraba una complejidad no recogida en el discurso explícito.

Ante todo, encuentran difícil hacer coincidir los «valores tradicionales» en culturas tan distintas como las mesoamericanas, las andinas y tantas otras existentes en las Américas. Las diferencias *entre* los pueblos indígenas se manifiestan con mayor evidencia en la diversidad de las lenguas, en la dificultad de traducir al español los significados que tienen en cada una los elementos que se afirman compartidos, como la inserción en el territorio, las relaciones comunitarias, las concepciones del trabajo y la familia, y los modos complejos de simbolizar esos procesos sociales. Por eso se resisten a ser nombrados como indios, denominación que juzgan resultado de la imposición externa, colonial o moderna.

¿En qué lengua se nombran y razonan las dificultades de hacer coincidir los distintos significados de la relación con la tierra y con el trabajo? En un español con frases insertadas en purépecha, en tzotzil, en aymara. Emplean palabras no coloquiales del español, con alta complejidad teórica en las ciencias sociales «occidentales», como «agrocentrismo» o «multiculturalidad», mostrando su dominio de discusiones que trascienden sus culturas.

Utilizan referencias externas para contrastar las costumbres propias valoradas como superiores. Hablan de un generalizado «sistema de vida occidental» o «democrático» o «moderno». «Frente al sistema democrático que está demostrando sus vicios en todas partes, tenemos nuestras propias formas de gobierno.» «En una época neoliberal que todo lo mercantiliza, nuestro modo de proveer a nuestras necesidades es el tequio o la faena, es decir el trabajo no remunerado.»

Varios investigadores y políticos objetan esta oposición tajante a lo occidental o moderno. Anotan que la posibilidad de unificación de lenguas o modos de vida se produce al comunicarse en español, lengua que por eso no es solo «la de los dominadores». Se dice también que las relaciones dentro de los grupos indígenas son de reciprocidad y de jerarquías, con dominación de los hombres sobre las mujeres, de los ancianos sobre los jóvenes, de los católicos sobre otros grupos religiosos, de los que se apropiaron de más tierras o tienen relaciones preferenciales con los mestizos o los blancos. Se recuerda que la dominación

trajo pestes y también antibióticos y vacunas, que muchos movimientos indígenas buscan ser mejor atendidos por los hospitales modernos, por los jueces y los políticos del «sistema democrático», y aun por las instituciones internacionales de derechos humanos y las ONG. En suma, las prácticas de los pueblos originarios revelan cuántas veces las diferencias culturales, en vez de sostenerse como absolutas, se insertan en sistemas nacionales y transnacionales de intercambios para corregir la desigualdad social.

A mi modo de ver, demostrar la falta de coincidencia entre el pensamiento indianista o etnicista y sus prácticas efectivas no es el mejor punto de partida para tratar estos desencuentros entre la agenda de la diferencia y la agenda de la desigualdad. Prefiero centrarme en la demanda étnico-política de los pueblos indígenas, que desean ser reconocidos en sus diferencias y vivir en condiciones menos desiguales. La pregunta, más bien, es cómo convertir en fortaleza este desencuentro entre afirmación de la diferencia e impugnaciones a la desigualdad.

Los comportamientos y discursos de los pueblos indios llevan a revisar el pasaje de la cultura a lo cultural examinado en el capítulo anterior. En las confrontaciones políticas comprobamos la utilidad de la cultura sustantivada como recurso estratégico para sostener reclamos. La reconceptualización hacia *lo cultural*, como adjetivo, no sustituye enteramente su uso sustantivado; sigue teniendo sentido para los actores sociales hablar de *su cultura*, aymara o zapoteca en algunos casos para diferenciarse de la cultura nacional; brasileña o mexicana, si la diferenciación hay que efectuarla frente a extranjeros o en otro país. En distintas escalas, lo adjetivo sofistica o interseca el sentido sustantivado. Así, la tensión entre lo propio y lo ajeno, no lo propio aislado, configura las escenas de identificación y actuación. En este sentido, propongo considerar también la interculturalidad como patrimonio.

Tomo la descripción de lo que vi en este coloquio y en otros semejantes. Acepto la pregunta que condujo las sesiones: ¿Qué es lo que tenemos en común? Sin duda, el territorio, pero también redes comunicacionales como Internet, a través de la cual se convocó a esta reunión, se organizaron cien aspectos prácticos y conceptuales entre grupos que viven en distintos países, a miles de kilómetros de distancia.

Tienen también en común el español, aunque mechado con constantes expresiones en sus lenguas. Al hacer este movimiento de ida y vuelta, mostraban que comparten –además del español– el bilingüismo, y aun el trilingüismo de quienes conocen el inglés. Coinciden en la experiencia de circular entre las matrices culturales diversas que representan esas lenguas.

También comparten relatos, mitos, danzas y fiestas. Pero no como repertorios embalsamados. Algunos de esos elementos provienen de sus culturas precoloniales y muestran parciales semejanzas porque elaboran de modos simbólicos análogos cómo cultivar la tierra, relacionarse con la naturaleza y organizarse como familias y pueblos con esos fines. Otras creencias, danzas y fiestas coinciden porque fueron impuestas durante la colonización por los españoles, y difieren por los modos en que se apropió cada pueblo de la celebración de la Virgen o de la danza de moros y cristianos para representar ya no esa lucha (¿qué tienen que ver los moros aquí?) sino la de los nativos contra los españoles. Difieren también por las operaciones de reinterpretación con que actualizaron a lo largo del siglo XX esas herencias.

Comparten, asimismo, la mezcla de recursos tradicionales y modernos para atender necesidades de salud, de comunicación local, nacional y global, incluso para las tareas más tradicionales de cultivar la tierra, o adaptarse a las ciudades, enviar remesas de dinero y mensajes de un país a otro.

Además, comparten el hábito de dar importancia a las relaciones de reciprocidad y confianza, aun en sociedades –como la mayoría de las indígenas– intensamente articuladas con la economía capitalista. O sea que no solo coinciden en las relaciones de reciprocidad comunitaria y en sistemas normativos que garantizan y regulan su funcionamiento, sino sobre todo en la experiencia de hacer coexistir interacciones comunitarias e intercambios mercantiles. Consecuentemente, los acerca vivir en dos sistemas de gobierno: el de las «autoridades» (que no expresan únicamente reciprocidad comunitaria) y el de las relaciones nacionales e internacionales de poder (que no son solo democráticas y abstractas).

Podría describir varias situaciones, dentro de la reunión, en las que estas experiencias compartidas aparecieron hibridándose. Por ejemplo, cuando un líder quiché explicó que «antes de tomar el agua tenemos que dar agua a nuestra madre tierra»: lo dijo mientras empinaba una botella de Squirt (también había Coca-Cola y agua mineral embotellada en las mesas) inclinándola para mostrar cómo había que hacerlo. Al costado, Felipe Quispe, el líder aymara, tenía una bolsa plástica con hojas de coca. La diversidad irrumpía en el repertorio de recursos materiales y simbólicos como diversidad tradicional-moderna, transhistórica, multicultural.

Escuchamos que no todos los recursos se usan indiferenciadamente en todas las escenas. Explica Felipe Quispe, líder del Movimiento Indio Pachakutek: «Yo no puedo usar sombrero, ni la vestimenta que llevo en mi ayllu, al venir aquí; no se me permite». Se puede oír esto

como una prohibición o una ritualidad jerarquizada, y –¿por qué no?– como evidencia de flexibilidad, disposición a vestirse de modos diversos, según se vivan escenas de pertenencia o intercambio.

¿Dónde reside, entonces, la fortaleza? No veo la ventaja de buscarla y destacarla solo en los rasgos diferenciales de oposición. ¿No se reproduce así, como autosegregación, la política descalificadora y discriminadora de los denominadores que desvalorizan las diferencias?

El autor más citado en esta reunión, Guillermo Bonfil, cuyo libro *México profundo* inspiró el título de este encuentro, también se planteó estas preguntas en su última conferencia y su último artículo, poco antes de su muerte en julio de 1991. Cuando dio en la Universidad Autónoma Metropolitana, de México, la conferencia «Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea», comenzó retomando la visión clásica según la cual la primera tarea de esta disciplina debería ser «documentar el estado actual» de los rasgos «que no corresponden a un modelo de sociedad moderna que se está implantando», «rescatar por lo menos el testimonio de formas de vida, de experiencias humanas, de rostros culturales de la humanidad, de proyectos germinales, que son diferentes del proyecto que se está tratando de plantear como homogéneo y como hegemónico» (Bonfil, 1991: 80). La primera reacción era semejante a la de la mayoría de los antropólogos, o sea exaltar lo tradicional y deslindarlo de lo moderno, con el esquema binario, un poco maniqueo, que organizó su último libro: la división tajante entre el México profundo y el México imaginario (ibíd.: 198).

Pero también sensible a las variadas formas en que los grupos se apropian de lo moderno, evocó el uso de las computadoras por los jóvenes mixes para recoger sus tradiciones orales y recuperar con tecnología avanzada su sabiduría antigua. Ese ejemplo muestra, nos decía, que las innovaciones modernas no desvirtúan fatalmente las culturas tradicionales, sino que pueden reforzarlas. Si la antropología se dedicara más, según Bonfil, a conocer cómo los otomíes del Valle del Mezquital interpretan los mensajes de la televisión, o cómo los grupos populares urbanos descodifican la información extranjera que reciben diariamente, podríamos tener una visión menos estereotipada y alarmada de la globalización. De manera que, luego de advertirnos contra las tendencias homogeneizadoras, prevenía sobre el riesgo de creer que la modernidad solo uniforma.

Ya en su libro *México profundo* Bonfil demandaba crear nuevas herramientas «para hacer la antropología de lo transnacional, no como los resultados que tiene lo transnacional en las comunidades que estamos acostumbrados a estudiar, sino como el fenómeno en sí mismo». Por eso, en su último artículo, dedicado al Tratado de Libre Comercio

entre México, los Estados Unidos y Canadá, que comenzaba a gestionarse, sostuvo que México es mucho más que sus cuestiones indígenas, y que en el mundo hay otros movimientos, más allá de las culturas locales, que merecen atención. Demostraba que la antropología puede decir sobre esos campos, que algunos suponen extraños a su tradición, algo que a otras disciplinas no se les ocurre.

En aquel artículo que anticipó las consecuencias de la mayor integración con los Estados Unidos que trajo para México el TLC, aplicado a partir de 1994, sintetizaba el pasaje de la modernidad posrevolucionaria, en la que se podía ser diferente, a una trama posnacional. «Desde la década de 1920 se definió una ideología nacionalista que fue bandera de los gobiernos de la Revolución. Muchas generaciones de mexicanos aprendimos que la soberanía nacional era un valor que ameritaba cualquier sacrificio, por ejemplo, que las nacionalizaciones del petróleo, los ferrocarriles, la energía eléctrica y después la banca, eran hitos históricos que reafirmaban nuestra soberanía nacional; que el criterio fundamental para adjudicar la tierra era dársela a quien la trabaja, no a quien la haga producir con mayor ganancia económica. También aprendimos una cierta visión, una imagen del país vecino del norte, que se resumía en la frase: "pobre México, tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos" y, hablando de Dios, también nos quisieron laicos, partidarios de la separación absoluta entre Iglesia y Estado, conscientes del peligro que representa la injerencia de aquella en los asuntos que son competencia de este, y que eran muchos. Aprendimos a ver la frontera norte como una línea que nos separa, porque éramos y queríamos seguir siendo diferentes. Todo esto aprendimos, mal que bien, en la escuela. ¿Hasta dónde esos principios de ideología nacionalista son compatibles con el proyecto histórico por el que se está optando para encauzar al país?»

En aquel texto de 1991, al registrar los cambios radicales en relación con el territorio, Bonfil colocaba la alternativa no tanto en la oposición frontal a la globalización, desde una vida comunitaria organizada sobre el amor a la tierra, sino en la democratización de las relaciones sociales de desigualdad. «Nuestra agricultura tradicional, forjada en el transcurso de milenios, busca la diversificación para alcanzar la autosuficiencia. Obedece, pues, a una lógica de la producción que es radicalmente opuesta a la lógica que privilegia al mercado. La contradicción no es nueva (véase la historia de la política de crédito al campo, empeñada en impulsar cultivos "comerciales" en detrimento de los de subsistencia); solo que en el proyecto actual esa contradicción se acentúa y se torna más nítida e irreductible. Y no es solo un problema de orientación del crédito: toca directamente asuntos co-

mo la forma de tenencia de la tierra (el ejido y las tierras comunales frente a la propiedad privada), la organización del trabajo y, a fin de cuentas, las bases mismas de la vida rural. No hay por qué escandalizarse del cambio; la cuestión está en quiénes lo deciden y con cuáles razones: ¿qué peso tiene la opinión real de los campesinos acerca de los cambios que se demandarán de ellos? ¿quiénes y cómo van a decidir si la opción favorable es la especialización de la producción agrícola en cultivos comerciales o, por el contrario, la diversificación orientada hacia la autosuficiencia alimentaria?»

Para retomar a otro autor, Miguel Bartolomé, que en un libro más reciente sistematiza los estudios sobre los pueblos indígenas, concuerdo con él en que las teorías del desarrollo, desde aquellas que formaron las naciones modernas hasta los desarrollismos, se equivocaron al subordinar la diferencia a la desigualdad y creer que borrando la primera podía superarse la segunda. También lo piensan así muchos indígenas que esconden su diferencia como táctica contra la discriminación. Pero no se corrige el error únicamente afirmando la diferencia. Bartolomé, al igual que otros autores actualizados sobre el carácter imaginado, construido y cambiante de las identidades, aceptan que «las formas culturales como las ideaciones que las reflejan se transforman con el tiempo; lo que permanece son los campos sociales alternos que construyen. El proceso de configuración de la diversidad no nos remite entonces a identidades esenciales que deben ser preservadas, sino a la vigencia de espacios sociales diferenciados cuyos límites tienden a mantenerse» (Bartolomé, 1997: 191-195).

Es cierto para varios millones de indígenas aún afincados en sus territorios originarios. Pero no se aplica a otros millones, que tuvieron que migrar o deseaban nuevos horizontes (urbanos, en otros países), y cambiaron sus maneras de pertenecer, identificarse y enfrentar la opresión o la adversidad. Es un proceso largo, pero se agudiza y extiende ahora, más que como consecuencia de las políticas nacionalistas o desarrollistas, debido al fracaso social de las políticas de desarrollo y a la radical desnacionalización de las economías latinoamericanas. Los indígenas no son diferentes solo por su condición étnica, sino también porque la reestructuración neoliberal de los mercados agrava su desigualdad y exclusión. Sabemos en cuántos casos su discriminación étnica adopta formas comunes a otras condiciones de vulnerabilidad: son desempleados, pobres, migrantes indocumentados, *homeless*, desconectados. Para millones el problema no es mantener «campos sociales alternos», sino ser incluidos, llegar a conectarse, sin que se atropelle su diferencia ni se los condene a la desigualdad. En suma, ser ciudadanos en sentido intercultural.

Los estudios recientes sobre las condiciones socioculturales y las demandas políticas de los pueblos indígenas muestran que muchos representantes de la llamada América profunda están interesados en la modernización. No solo enfrentan algunas de sus injusticias para afirmar su diferencia; también quieren apropiarse y reutilizar bienes modernos a fin de corregir la desigualdad.

2. El segundo encuentro al que deseo referirme fue el programado por la Organización de Estados Iberoamericanos, con un seminario en México, en enero de 2002, y otro en Río de Janeiro, en marzo del mismo año, a fin de formular un diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural de la región. Dos mesas de trabajo, formadas por líderes de movimientos sociales, científicos y gestores culturales, se dedicaron a las «raíces», tratando una de establecer las perspectivas de las culturas indígenas y otra de las culturas afroamericanas en Iberoamérica. No fueron los únicos lugares en que se trató la situación de estos grupos, porque sus diferencias y desigualdades emergieron también en las mesas dedicadas a «migración, cultura y ciudadanía», «patrimonio cultural, turismo y desarrollo», «industrias culturales y diversidad» y «educación y cultura».

También en este caso hubo intentos esencialistas de definir lo indígena a partir de su cosmovisión, acompañados por una mirada escéptica a cualquier modelo de Estado pluricultural. Al desglosar el sentido de las políticas integradoras y discriminadoras en varios países (Brasil, Bolivia, Guatemala y México), se observó que los avances de los pueblos indígenas habían ocurrido casi únicamente en áreas culturales (educación bilingüe, legitimación de comportamientos simbólicos), pero en los territorios y bienes materiales más bien se acumulaban pérdidas. Ante la pregunta de cómo acabar con este trato dual, se registró el fracaso de las luchas armadas dirigidas a destruir los Estados nacionales, como sucedió en Guatemala, y, por otra parte, las dificultades de obtener logros por vías prácticas, constatable en los demás países con alta población indígena. Pese a estos resultados desalentadores, se sostuvo que es difícil concebir soluciones únicamente desde la afirmación antioccidental de las diferencias y la construcción de Estados indios autónomos. Las salidas se sitúan, también, en alianzas con los grupos mestizos u «occidentales» que están discutiendo la democratización de los Estados nacionales.

Una visión más compleja permitió identificar que no se trata de una oposición tajante entre cosmovisiones indígenas que pudieran afirmarse solas frente a territorios y recursos materiales controlados en forma heterónoma. Las cosmovisiones se realizan y se reinterpretan en medio de la «lógica discontinua» que rige la administración de los espa-

cios. Hay «territorios continuos, discontinuos y compartidos». La necesidad de los Estados y de los propios pueblos indios de circular por esas diversas modulaciones del espacio hace imposible pensar a estos pueblos como «campesinos pobres habituados a vivir en regiones inhóspitas, que gustan del aislamiento y la incomunicación, especializados en la agricultura de subsistencia, productores de artesanías» (Del Val, 2002: 69). Si no nos situamos en una diferencia ontológica de los indígenas, sino en el campo dinámico y cambiante de sus avances políticos, de los intereses de Estados nacionales y empresas transnacionales por incorporar sus territorios a los mercados globalizados, y si también tenemos en cuenta la atención mundial que atraen varias luchas indígenas, se vuelve evidente la importancia de contar con leyes y políticas que garanticen el ejercicio de la diferencia en espacios urbanos, en las migraciones nacionales e internacionales, en el reconocimiento universal de derechos.

Esta necesidad de que el ejercicio de la diferencia cultural trascienda los espacios rurales asociados con la pobreza no reduce la importancia de defender y garantizar la reproducción autónoma de aquello que en cada etnia es *innegociable* e *inasimilable*. Estas dos nociones fueron desarrolladas por José Jorge de Carvalho en la mesa sobre el universo simbólico afronorteamericano, donde se destacó que –pese al valor de algunos procesos de mestizaje e hibridación– las culturas tienen núcleos o estructuras inconmensurables, no reducibles a configuraciones interculturales sin amenazar la continuidad de los grupos que se identifican con ellos.

El reconocimiento y la protección de estas diferencias inasimilables tiene importancia cultural, y también política. Es imposible olvidar que hay infinidad de procesos históricos y situaciones de interacción cotidiana en que marcar la diferencia es el gesto básico de dignidad y el primer recurso para que la diferencia siga existiendo. En este sentido, en sociedades dualistas, escindidas, que siguen segregando a los indios, las políticas de la diferencia son indispensables.

Al mismo tiempo, la intensa y ya larga interacción entre pueblos indígenas y sociedades nacionales, entre culturas locales y globalizadas (incluidas las globalizaciones de las luchas indígenas), hace pensar que *la interculturalidad* también debe ser un núcleo de la comprensión de las prácticas y la elaboración de políticas. Como decíamos, los pueblos indígenas tienen en común el territorio y a la vez redes comunicacionales transterritoriales, el español y sobre todo la experiencia del bilingüismo, la disposición a combinar la reciprocidad y el comercio mercantilizado, sistemas de autoridad local y demandas democráticas en la sociedad nacional.

No es poco este patrimonio de interculturalidad en una época en la cual la expansión global del capitalismo busca uniformar el diseño de tantos productos y subordinar los diferentes a patrones internacionales; cuando, por ejemplo, la mayoría de los estadounidenses no siente necesidad de saber más que inglés, conocer su propia historia e imaginar solo con su cine y televisión. Los pueblos indígenas tienen la ventaja de conocer al menos dos lenguas, articular recursos tradicionales y modernos, combinar el trabajo pago con el comunitario, la reciprocidad con la competencia mercantil.

Sin duda, hay contribuciones de la sabiduría, las costumbres y las historias indígenas que pueden enriquecer y servir como referencia alternativa a maneras destructivas de ser occidentales y modernos. De hecho, ya lo están aportando. Pero ¿cómo dejar de tomar en cuenta que una parte decisiva de esa contribución consiste en el sentido que encuentran los indígenas al vivir la interculturalidad? Los indígenas, con su compleja articulación de modos de sociabilidad comunitaria y mercantil, ayudan a imaginar una América donde la pluralidad no se empobrezca. Sin embargo, no podemos sobrevalorar la importancia de este aporte ante la desigual potencia de las empresas y poderes políticos que los ignoran, o promueven otras vías de desarrollo.

## Pierre Bourdieu: la diferencia leída desde la desigualdad

Tomaré a este autor como uno de los más influyentes en el tratamiento de este tema. Es significativo cómo construyó Bourdieu la potencia expansiva de su teoría sociológica. Comenzó trabajando como antropólogo en Argelia y adhirió al auge de la antropología estructural en las décadas de 1960 y 1970. Pero vio al método estructural como un momento del análisis, como la «reconstrucción objetivista» por la que hay que pasar para acceder a interpretaciones «más completas y más complejas» (Bourdieu, 1980: 441) de los procesos sociales. Encontró en la teoría marxista esa interpretación más abarcadora, pero en los mismos años en que casi todo el marxismo francés –y buena parte del europeo– concebía su renovación intelectual como un esfuerzo hermenéutico y especulativo, althusseriano primero, gramsciano después, Bourdieu buscó en investigaciones empíricas la información y el estímulo para replantear el materialismo histórico. No intentó esta renovación en las áreas declaradas estratégicas por el marxismo clásico, sino en lo que la ortodoxia economicista había excluido o subvalorado: el arte, la educación, la cultura. Dentro de ellos, analizó, más que las relaciones

de producción, los procesos sobre los que el marxismo menos ha dicho: la construcción de las diferencias socioculturales en el consumo.

Llamó la atención, al comienzo de sus estudios sobre sociedades modernas, que Bourdieu eligiera partir de la práctica de la fotografía o la asistencia a museos. ¿No hay en la vida social cuestiones más propicias para comprender la manera en que se constituyen las diferencias de clase? Él percibió que lo que un grupo social escoge como fotografiable revela qué es lo que ese grupo considera digno de ser solemnizado, cómo fija las conductas socialmente aprobadas, desde qué esquemas percibe y aprecia lo real. Los objetos, lugares y personajes seleccionados, las ocasiones para fotografiar muestran el modo en que cada sector se distingue de los otros. Tales descubrimientos hacen patente que para el sociólogo no hay temas insignificantes o indignos.

El modo en que Bourdieu investigó y expuso estas cuestiones también se apartaba de los hábitos académicos dominantes. Cuando inició su trabajo no era común que se combinaran reflexiones estético-filosóficas con encuestas, estadísticas y análisis etnográficos, menos aún en Francia. No era frecuente que un sociólogo dedicara centenares de páginas a discutir las condiciones de cientificidad de su disciplina y a la vez procurara incorporar, en el centro del discurso, descripciones casi fenomenológicas del mundo vivido, y agregara fotos, entrevistas, fragmentos de diarios y revistas. Se nos presentaba casi con la ambición filosófica de construir el sistema total, pero con el rigor minucioso del científico. Se fue apropiando de teorías divergentes –Marx, Durkheim, Weber– para explicar conjuntamente el sentido social de Proust y Lévi-Strauss, de Ravel y Petula Clark, del whisky y los muebles Knoll, hasta las variantes con que diversas clases ejercen el gusto gastronómico y la cosmética femenina.

Como muchos estudios basados en encuestas, los que Bourdieu dirigió sobre la educación francesa y sobre el público de museos comienzan registrando con rigor estadístico lo que todos ya saben: la asistencia a los museos aumenta a medida que ascendemos de nivel económico y escolar, las posibilidades de acceso y de éxito en la escuela crecen según la posición de clase que se ocupa y las precondiciones recibidas de la formación familiar. La conclusión de estos datos era obvia: «El acceso a las obras culturales es privilegio de la clase cultivada» (Bourdieu, 1980: 69). Este autor usó las encuestas para elaborar una problemática que no surge de las cifras. Desde sus primeras investigaciones en Argelia, desde los estudios sobre la escuela y el museo, trató de construir una teoría multideterminada de las diferencias y desigualdades sociales. Buscó información empírica para no reincidir en las especulaciones estético-filosóficas sobre el gusto ni en las afirmaciones

meramente doctrinarias con que casi todo el marxismo vinculaba lo económico y lo simbólico, pero a la vez sometió los datos a un trabajo epistemológico capaz de llevarlos a conclusiones menos superficiales que las que suelen recolectar los estudios de la opinión pública y del mercado.

Si bien la obra de Bourdieu, durante un largo tramo, fue una sociología de la cultura, sus problemas básicos no son «culturales». Las preguntas que originan sus investigaciones no son: ¿Cómo es el público de los museos? O ¿cómo funcionan las relaciones pedagógicas dentro de la escuela? Cuando estudia estos asuntos está tratando de explicar otros, aquellos desde los cuales la cultura se vuelve fundamental para entender las diferencias sociales. Cabe aplicar a Bourdieu lo que él afirma de la sociología de la religión de Weber: su mérito consiste en haber comprendido que la sociología de la cultura «era un capítulo, y no el menor, de la sociología del poder», y en haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, «una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual los personajes ejercen la autoridad y son dotados de prestigio» (Bourdieu, 1980: 243-244).

Las preguntas fundadoras de casi todos sus trabajos, aunque no las enuncia expresamente así, son dos: 1) ¿Cómo están estructuradas –económica y simbólicamente– la reproducción y la diferenciación social? 2) ¿Cómo se articulan lo económico y lo simbólico en los procesos de reproducción, desigualdad y construcción del poder?

Para responderlas, Bourdieu retoma dos ideas centrales del marxismo: la sociedad está estructurada en clases sociales y las relaciones entre las clases son relaciones de lucha. Sin embargo, su teoría social incorpora otras corrientes dedicadas a estudiar los sistemas simbólicos y las relaciones de poder. Por esto, y por su propio trabajo de investigación empírica y reelaboración teórica, su relación con el marxismo es polémica al menos en cuatro puntos:

*Los vínculos entre producción, circulación y consumo.* Aunque algunos textos teóricos del marxismo, empezando por la *Introducción general a la crítica de la economía política*, proponen una interacción dialéctica entre los términos, sus análisis del capitalismo se han centrado en la producción. A partir de la década de 1960 algunos sociólogos marxistas, especialmente los dedicados a la cuestión urbana, teorizaron el consumo e investigaron sus estructuras, pero sus trabajos siguieron subordinándolo a la producción: lo vieron casi siempre como un lugar necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo y la expansión del capital. Al no reconocer que el consumo es también un espacio de-

cisivo para la constitución de las clases y la organización de sus diferencias, y que en el capitalismo contemporáneo adquiere una relativa autonomía, no logran ofrecer más que versiones remodeladas del economicismo productivista tradicional en el materialismo histórico (Terrail, Preteceille y Grevet, 1977). Para Bourdieu las clases se diferencian, igual que en el marxismo, por su relación con la producción, por la propiedad de ciertos bienes, pero también por el aspecto simbólico del consumo, o sea por la manera de usar los bienes transmutándolos en signos. Su sociología de la cultura nutre la sociosemiótica de lo cultural iniciada en Francia en aquellos años.

*La teoría del valor trabajo.* Una gran parte de los análisis de Bourdieu sobre la constitución social del valor se ocupa de procesos que ocurren en el mercado y el consumo: la escasez de los bienes, su apropiación diferencial por las distintas clases y las estrategias de distinción que elaboran al usarlos. Cuando desarrolla la concepción más estructural sobre la formación del valor a propósito del «proceso de producción» del arte, dice que no debe entendérselo como la suma del costo de producción, la materia prima y el tiempo de trabajo del pintor: la fuente del valor no reside en lo que hace el artista, ni en cómo lo hace, ni en la decisión del marchante o la influencia de tal galería; «es en el campo de producción, como sistema de relaciones objetivas entre estos agentes o estas instituciones y lugar de luchas por el monopolio del poder de consagración, donde se engendran continuamente el valor de las obras y la creencia en este valor» (Bourdieu, 1977: 5-7).

*La imbricación de lo económico y lo simbólico.* Las diferencias y desigualdades económicas entre las clases son significativas en relación con las otras formas de poder (simbólico) que contribuyen a la reproducción y la diferenciación social. La clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el campo cultural. En *La reproducción* definió la formación social como «un sistema de relaciones de fuerza y de sentido entre los grupos y las clases» (Bourdieu y Passeron, 1970: 20).

*La determinación en última instancia y el concepto de clase social.* Puesto que son indisociables lo económico y lo simbólico, la fuerza y el sentido, es imposible que uno de esos elementos se sustraiga de la unidad social y determine privilegiadamente, por sí solo, a la sociedad entera. Frente a esta concepción *causalista* (una causa: lo económico determinaría el efecto: lo simbólico), Bourdieu propone una definición estructural de las clases en sus relaciones. Es en *La distinción* donde mejor la formula y discute las implicaciones metodológicas. La clase social no puede ser definida por una sola variable o propiedad (ni siquiera la más determinante: «el volumen y la estructura del capital»),

ni por «una suma de *propiedades*» (origen social + ingresos + nivel de instrucción), «sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere a cada una de ellas y a los efectos que ella ejerce sobre las prácticas su valor propio» (1979a: 117-118). Es necesario «romper con el pensamiento lineal, que no conoce más que las estructuras de orden simple de determinación directa» y tratar de reconstruir en cada investigación «*las redes* de relaciones encabalgadas, que están presentes en cada uno de los factores». Decir que esta «causalidad estructural de una red de factores» es irreductible a la eficiencia simple de uno o varios de ellos no implica negar que los hechos sociales están determinados: si «a través de cada uno de los factores se ejerce la eficiencia de todos los otros, la multiplicidad de determinaciones conduce no a la indeterminación sino al contrario a la *sobredeterminación*» (ibíd.: 119).

¿Qué consecuencias tuvo esta reformulación para el estudio de las clases sociales? Mostró que para conocerlas no es suficiente establecer cómo participan en las relaciones de producción; también constituyen el modo de ser de una clase o una fracción de clase el barrio en que viven sus miembros, la escuela a la que envían a sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, lo que comen y la manera en que lo comen, si prefieren a Bruegel o a Renoir, el *Clave bien temperado* o el *Danubio Azul*. Estas prácticas culturales son más que rasgos complementarios o consecuencias secundarias de su ubicación en el proceso productivo; componen un conjunto de «*características auxiliares* que, a modo de exigencias tácitas, pueden funcionar como principios de selección o de exclusión reales sin ser jamás formalmente enunciadas (es el caso, por ejemplo, de la pertenencia étnica o sexual)» (ibíd.: 113).

Además de concebir la sociedad como una estructura de clases y una lucha entre ellas, Bourdieu reconoce la especificidad de los modos de diferenciación y desigualdad cultural al construir ese novedoso esquema ordenador, que es su teoría de los campos. El concepto de *campo* permite evitar el deductivismo mecánico empleado en tantos análisis sociológicos del arte y la literatura. En efecto, no es posible deducir del carácter general del modo de producción el sentido de una obra particular: tienen poco valor explicativo afirmaciones tales como que el arte es mercancía o está sometido a las leyes del sistema capitalista mientras no precisemos las formas específicas que esas leyes adoptan para producir novelas o películas, de acuerdo con los medios y relaciones de producción de cada campo. Por omitir estas mediaciones, los sociólogos de la cultura son vistos a veces como incapaces de percibir lo peculiar del arte. Recordemos aquella ironía sartreana: el marxismo demuestra que Valéry era un intelectual pequeñoburgués, pero no pue-

de explicarnos por qué todos los intelectuales pequeñoburgueses no son Valéry (Sartre, 1963: 57).

La teoría de los campos permitió salir de este sociologismo torpe, sin regresar al idealismo del «carácter único de cada obra de arte» o la inexplicabilidad de la «creación» cultural. En su texto «Campo intelectual y proyecto creador», Bourdieu observa que «para dar su objeto propio a la sociología de la creación intelectual» (1967: 135) hay que situar al artista y su obra en el sistema de relaciones constituido por los agentes sociales directamente vinculados con la producción y comunicación de la obra. Este sistema de relaciones, que incluye a artistas, editores, marchantes, críticos y público, que determina las condiciones específicas de producción y circulación de sus productos, es el campo cultural.

¿Qué es lo que constituye a un campo? Dos elementos: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación. A lo largo de la historia, el campo científico o el artístico han acumulado un *capital* (de conocimiento, habilidades, creencias) respecto del cual actúan dos posiciones: la de quienes detentan el capital y la de quienes aspiran a poseerlo. Un campo existe en la medida en que uno no logra comprender una obra (un libro de economía, una escultura) sin conocer la historia del campo de producción de la obra. Quienes participan en él tienen un conjunto de intereses comunes, un lenguaje, una «complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos» (Bourdieu, 1984: 115), y por eso el hecho de intervenir en la lucha contribuye a la reproducción del juego mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica se construyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad de un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia, en tanto los más deprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión o herejía.

Así funcionan los campos más autónomos, los habitualmente llamados culturales (la ciencia, la filosofía o el arte), y también otros en apariencia más dependientes de la estructura socioeconómica general. Bourdieu extendió la teoría, entre otros, al «campo de la alta costura». (Bourdieu y Desaut, 1975). Lo dominan quienes ejercen el poder de construir el valor de los objetos por su rareza o escasez, mediante el procedimiento de la *marca*. Pese a que él reconoce las determinaciones mercantiles sobre la moda, y su relación con los estilos de vida que se forman en otras áreas de la organización social, sostiene que la oposición estructuradora de ese campo es la que enfrenta a los modistos consagrados con quienes les disputan ese lugar. Dior y Balmain establecieron durante décadas los estilos de vida capaces de distinguir a las

clases altas: sus cambios no se produjeron por adaptaciones funcionales destinadas a adecuar los objetos a su uso, sino por alteraciones en el carácter social de los objetos para mantener el monopolio de la última diferencia legítima. En su lucha contra ellos, Courrèges no hablaba de la moda; hablaba del estilo de vida, decía que se proponía vestir a la mujer moderna, la que quiere ser práctica y activa, que necesita mostrar su cuerpo. Pero esa polémica para Bourdieu encubre la manera que encontró de dar su competencia por la hegemonía del campo.

Al querer explicar la estructura de todos los campos según la lógica de su lucha interna por el poder, entre la *distinción* de los que tienen y la *pretensión* de los que aspiran, Bourdieu dejó dos problemas afuera. El primero: lo que sucede específicamente en cada campo. ¿No hay diferencias esenciales entre el campo científico y el artístico, debido a que en uno los contendientes buscan producir conocimientos y en otro experiencias estéticas? Perdemos la problemática intrínseca de las diversas prácticas al reducir su análisis sociológico a la lucha por el poder. Queda sin plantear el posible significado social de que ciertos grupos prefieran un modo más abstracto o más concreto, una práctica más intelectual o más sensible, para su diferenciación simbólica.

La otra cuestión tiene que ver con la relación entre los campos y la historia social. No parece posible explicar a Courrèges solo por la búsqueda de legitimidad dentro del campo. Su uso de exigencias sociales (la vida «práctica y activa» de la mujer actual, la necesidad de mostrar el cuerpo) sugiere interrelaciones entre moda y trabajo, relaciones entre géneros, que evidentemente contribuyeron al éxito de ese modisto y a la reformulación de su papel en el campo de la moda.

A lo largo de su obra, Bourdieu fue transitando de un enfoque estructural a otro más atento a las prácticas diferenciales de los grupos. En «Le marché des biens symboliques», texto cuya primera edición data de 1970, prevalece un análisis estructural basado en la oposición *objetiva* entre «el campo de producción restringida» y el «campo de gran producción». *La distinción*, en cambio, se centra en las «prácticas culturales»; describe la estructura de los campos, pero muestra a las clases y los grupos, a los *sujetos* sociales, operando la correlación y complementación entre los campos. Además de ampliar a tres los niveles culturales, los denomina «gustos», o sea con una expresión que incluye el aspecto subjetivo de los comportamientos: distingue el «gusto legítimo», el «gusto medio» y el «gusto popular» (Bourdieu, 1979a: 14).

La diferencia entre los niveles culturales se establece por la composición de sus públicos (burguesía/clases medias/populares), por la naturaleza de las obras producidas (obras de arte/bienes y mensajes de

consumo masivo) y por las ideologías político-estéticas que los expresan (aristocratismo esteticista/ascetismo y pretensión/pragmatismo funcional). Los tres sistemas coexisten dentro de la misma sociedad capitalista, porque esta organiza la distribución (desigual) de todos los bienes materiales y simbólicos. Dicha unidad o convergencia se manifiesta, entre otros hechos, en que los mismos bienes son, en muchos casos, consumidos por distintas clases sociales. La diferencia se establece, entonces, más que en los bienes que cada clase apropia, en el modo de usarlos.

*La estética dominante.* La primera gran investigación sobre el gusto de élite la realizó Bourdieu con el público de museos, y fue allí donde más exacerbó la autonomización del campo cultural. En los museos el goce del arte requiere desentenderse de la vida cotidiana. La «disposición estética» y la «competencia artística» exigidas por el arte moderno y contemporáneo suponen el conocimiento de los principios de división internos del campo artístico. Las obras se ordenan por tendencias según sus rasgos estilísticos, sin importar las clasificaciones que rigen los objetos representados en el universo cotidiano: por ejemplo, la capacidad de distinguir entre tres cuadros que representan manzanas, uno impresionista, otro surrealista y otro hiperrealista, no depende del conocimiento ordinario de la fruta sino de la información estética que permite captar los tres modos de tratamiento plástico, la organización sensible de los signos.

La estructura del museo y la disposición de las muestras corresponden a esta operación estetizante: «El carácter intocable de los objetos, el silencio religioso que se impone a los visitantes, el ascetismo puritano del equipamiento, siempre escaso y poco confortable, el rechazo casi sistemático de toda didáctica, la solemnidad grandiosa de la decoración y del decoro» contribuyen a hacer de esta institución un recurso diferencial de quienes ingresan en ella y comprenden sus mensajes (Bourdieu, 1971b: 74). Las estadísticas sobre visitantes y la observación del comportamiento en esos «templos cívicos» demuestran que el interés por los objetos artísticos es resultado de la capacidad de relacionarlos con un conjunto de obras de las que forman parte por su significado estético. Así lo devela la mayor proporción de visitantes de clase alta y educación superior, pero también la forma en que usan el museo: el tiempo destinado a la visita, la dedicación a cada obra, aumenta en aquellos que son capaces, por su nivel de instrucción, de captar mayor variedad de significados. Quienes hacen uso más intenso del museo son los que ya poseen un largo entrenamiento sensible, información sobre las épocas, los estilos e incluso los períodos de cada artista que dan sentidos peculiares a las obras.

En los siglos XIX y XX las vanguardias acentuaron la autonomía del campo artístico, el primado de la forma sobre la función, de la manera de decir sobre lo que se dice. Al reducir las referencias semánticas de las obras, su contenido anecdótico o narrativo, y acentuar el juego sintáctico con los colores, las formas y los sonidos, exigen del espectador una disposición cada vez más cultivada para acceder al sentido de la producción artística. La fugacidad de las vanguardias, el experimentalismo que renueva incesantemente sus búsquedas, alejan aun más a los sectores populares de la práctica artística. Se reformula así tanto el lugar del público como el papel de los productores, la estructura entera del campo cultural. Los artistas que inscriben en la obra misma la interrogación sobre su lenguaje, que no solo eliminan la ilusión naturalista de lo real y el hedonismo perceptivo sino que hacen de la destrucción o parodización de las convenciones representativas su modo de referirse a lo real, se aseguran por una parte el dominio de su campo pero excluyen al espectador que no se disponga a hacer de su participación en el campo una experiencia igualmente innovadora. El arte moderno propone «una lectura paradojal», pues «supone el dominio del código de una comunicación que tiende a cuestionar el código de la comunicación» (Bourdieu, 1971a).

Estética incestuosa: el arte por el arte es un arte para los artistas. A fin de participar en su saber y en su goce, el público debe alcanzar la misma aptitud que ellos para percibir y descifrar las características propiamente estilísticas, debe cultivar un interés puro por la forma, esa capacidad de apreciar las obras independientemente de su contenido y su función. Quienes lo logran exhiben, a través de su gusto «desinteresado», su relación distante con las necesidades económicas, con las urgencias prácticas. Compartir esa disposición estética es una manera de manifestar una posición privilegiada en el espacio social, establecer claramente «la distancia objetiva y subjetiva respecto a los grupos sometidos a esos determinismos» (Bourdieu, 1979a: 56).

Al fijar un modo «correcto» y hermético de apreciar lo artístico, supuestamente desvinculado de la existencia material, el modo dominante de producir y consumir el arte organiza simbólicamente las diferencias entre las clases. Del mismo modo que las divisiones del proceso educativo, las del campo artístico consagran, reproducen y disimulan la separación entre los grupos sociales. Las concepciones democráticas de la cultura –entre ellas las teorías liberales de la educación– suponen que las diversas acciones pedagógicas colaboran armoniosamente para reproducir un capital cultural que se imagina como propiedad común. Sin embargo, los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad no pertenecen realmente a todos (aunque

formalmente sean ofrecidos a todos). No basta que los museos sean gratuitos y las escuelas se propongan transmitir a cada nueva generación la cultura heredada. Solo accederán a ese capital artístico o científico quienes cuenten con los medios, económicos y simbólicos, para hacerlo suyo. Comprender un texto de filosofía, gozar una sinfonía de Beethoven o un cuadro de Bacon requiere poseer los códigos, el entrenamiento intelectual y sensible, necesarios para descifrarlos. Los estudios sobre la escuela y los museos demuestran que este entrenamiento aumenta a medida que crece el capital económico, el capital escolar y, especialmente en la apropiación del arte, la antigüedad en la familiarización con el capital artístico.

Las clases no se distinguen únicamente por su diferente capital económico. Al contrario: las prácticas culturales de la burguesía tratan de simular que sus privilegios se justifican por algo más noble que la acumulación material. Es una de las consecuencias de haber disociado la forma de la función, lo bello de lo útil, los signos de los bienes, el estilo y la eficacia. La burguesía desplaza a un sistema conceptual de diferenciación y clasificación el origen de la distancia entre las clases. Coloca el resorte de la diferenciación social fuera de lo cotidiano, en lo simbólico y no en lo económico, en el consumo y no en la producción. Crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es. La cultura, el arte y la capacidad de gozarlos aparecen como «dones» o cualidades naturales, no como resultado de un aprendizaje desigual por la división histórica entre las clases.

*La estética de los sectores medios.* Se constituye en dos maneras: por la industria cultural y por ciertas prácticas, como la fotografía, que son características del «gusto medio». El sistema de la «gran producción» masiva se diferencia del campo artístico de élite por su falta de autonomía, por someterse a demandas externas, principalmente a la competencia por la conquista del mercado. Producto de la búsqueda de la mayor rentabilidad y la máxima amplitud del público, de transacciones y compromisos entre los dueños de las empresas y los creadores culturales, las obras del arte medio se distinguen por usar procedimientos técnicos y efectos estéticos inmediatamente accesibles.

Con frecuencia, Bourdieu describe las prácticas culturales de los sectores medios recurriendo a metáforas. Para explicar la atracción de la gran tienda, dice que «es la galería de arte del pobre»; en capas más pretenciosas, observa que *Nouvel Observateur* es como «el Club Mediterranée de la cultura» (Bourdieu, 1979a: 597). Las clases medias, y las populares en tanto tienen como referencia y aspiración el gusto dominante, practican la cultura a través de actos metafóricos, desplazados. Un género típico de la estética media es la adaptación: películas

inspiradas en obras teatrales, «"orquestaciones" populares de música erudita o, al contrario, "orquestaciones" pretendidamente eruditas de "temas populares"» (Bourdieu, 1973: 90). La adhesión a estos productos es propia de la relación «ávida y ansiosa» que la pequeña burguesía tiene con la cultura, de una «buena voluntad pura, pero vacía y desprovista de las referencias o de los principios indispensables para su aplicación oportuna».

En pocas ocasiones subraya tan rotundamente la dependencia de la cultura media, su carácter heterónomo, como cuando afirma que está constituida por «las obras menores de las artes mayores» (*Rapsodia en Blue*, Utrillo, Buffet), las «obras mayores de las artes menores» (Jacques Brel, Gilbert Bécaud) y los espectáculos «característicos de la "cultura media" (el circo, la opereta y las corridas de toros)» (Bourdieu, 1979a: 14-16, 62-65). Quizá lo más específico de esta tendencia lo encuentra al estudiar la fotografía, «art moyen» en el doble sentido de arte de los sectores medios y de arte que está en una posición intermedia entre las artes «legítimas» y las populares.

Así estudia la multiplicidad de funciones cumplidas por la fotografía: decoración de paredes, registro de vacaciones y de acontecimientos familiares, documento periodístico, objeto estético, mensaje publicitario, ofrecimiento erótico o fetichista, símbolo político o religioso. Es extraño que la fotografía alcance tanta aceptación, dado que no es promovida por la escuela, no permite obtener rápidas ganancias, ni va acompañada del prestigio cultural que suponen la frecuentación de museos o la creación artística. Uno podría pensar que esta actividad «sin tradiciones y sin exigencias», donde las decisiones parecen abandonadas a la improvisación individual, es un objeto poco apto para la indagación sociológica. Justamente por esa pretendida arbitrariedad subjetiva, es una de las prácticas que mejor transparentan las convenciones que rigen en cada clase su representación de lo real. Hay un sistema bien codificado en las normas que establecen qué objetos se consideran fotografiables, las ocasiones y los lugares en que deben ser tomados, la composición de las imágenes. Estas reglas, a menudo inconscientes para el fotógrafo y el espectador, delatan las estructuras ideológicas del gusto.

En el origen de la mayor parte de las fotografías están la familia y el turismo. Por su capacidad de consagrar y solemnizar, las fotos sirven para que la familia fije sus eventos fundadores y reafirme periódicamente su unidad. Las estadísticas revelan que los casados poseen mayor número de máquinas fotográficas que los solteros, y los casados con hijos superan a los que no los tienen. El uso de la cámara también es mayor en la época en que la familia tiene hijos y menor en la edad

madura. Hay una correspondencia entre la práctica fotográfica, la integración grupal y la necesidad de registrar los momentos más intensos de la vida conjunta: los niños fortalecen la cohesión familiar, aumentan el tiempo de convivencia y estimulan a sus padres a conservar todo esto y comunicarlo mediante fotos. Otro modo de comprobarlo es comparando la fotografía de lo cotidiano efectuada sin intenciones estéticas con la fotografía artística y la participación en fotoclubes: la primera corresponde a personas adaptadas a las pautas predominantes de la sociedad, la otra a quienes están menos integrados socialmente, sea por su edad, estado civil o situación profesional.

Las vacaciones y el turismo son los períodos en que crece la pasión por fotografiar. Se debe a que en esas épocas se incrementa la vida conjunta de la familia, pero también a que las vacaciones y la actividad fotográfica tienen en común la disponibilidad de recursos económicos. Práctica extracotidiana, la fotografía solemniza lo cotidiano, subraya la superación de la rutina, el alejamiento de lo habitual. Nadie fotografía su propia casa, salvo que la haya reformado y quiera testimoniar un cambio; por lo mismo, nos asombra el turista que se detiene a sacar una fotografía de lo que vemos todos los días. La fotografía es una actividad familiar destinada a consagrar lo no familiar.

La práctica fotográfica es, entonces, típica de los sectores medios. Además, es *posible* para ellos, porque requiere cierto poder económico. Y es *necesaria*, como prueba de la visita a centros turísticos y lugares de distracción. Signo de privilegios, es un instrumento privilegiado para investigar la lógica de la diferenciación social, cómo los hechos culturales son consumidos a dos niveles: por el placer que proporcionan en sí mismos y por su capacidad de distinguirnos simbólicamente de otros sectores. Ni elitista ni plenamente popular, la fotografía sirve a las capas medias para diferenciarse de la clase obrera exhibiéndose junto a los paisajes y monumentos a los que esta no llega, consagrando el encuentro exclusivo con los lugares consagrados. También para reemplazar, mediante este registro de lo excepcional, el goce frecuente de viajes costosos, para tener un sustituto de prácticas artísticas y culturales de mayor nivel que les resultan ajenas.

*La estética popular.* Mientras la estética de la burguesía, basada en el poder económico, se caracteriza por el «poder de poner la necesidad económica a distancia», según Bourdieu las clases populares se rigen por una «estética pragmática y funcionalista». Rehusarían la gratuidad y futilidad de los ejercicios formales, de todo arte por el arte. Tanto sus preferencias artísticas como las elecciones estéticas de ropa, muebles o maquillaje se someterían al principio de la «elección de lo necesario», en el doble sentido de lo que es técnicamente necesario, «práctico», y

lo que «es impuesto por una necesidad económica y social que condena a las gentes "simples" y "modestas" a gustos "simples" y "modestos"». Su rechazo a la ostentación correspondería a la escasez de sus recursos económicos, pero también a la distribución desigual de recursos simbólicos: una formación que los excluye de «la sofisticación» en los hábitos de consumo los lleva a reconocer con resignación que carecen de aquello que hace a los otros «superiores».

Miremos el interior de la casa: no existe en las clases populares, según Bourdieu, la idea, típicamente burguesa, de hacer de cada objeto la ocasión de una elección estética, de que la intención de armonía o de belleza» intervengan al arreglar la cocina o el baño, en la compra de una olla o un mueble. La estética popular se hallaría organizada por la división entre actividades y lugares técnicos, funcionales, y otros especiales, propicios para el arreglo suntuario. «Las comidas o los vestidos de fiesta se oponen a los vestidos y a las comidas de todos los días por lo arbitrario de un corte convencional –"lo que corresponde es lo que corresponde", "hay que hacer bien las cosas"–, como los lugares socialmente designados para ser "decorados", la sala, el comedor o "living", se oponen a los lugares cotidianos, según una antítesis que es aproximadamente la de lo "decorativo" y de lo "práctico"» (Bourdieu, 1979a: 441).

Pertenecer a las clases populares equivaldría a «renunciar a los beneficios simbólicos» y reducir las prácticas y los objetos a su función utilitaria: el corte de cabello debe ser «limpio», la ropa «simple», los muebles «sólidos». Aun las elecciones aparentemente suntuarias tienen por regla el gusto de la necesidad. Afirma Bourdieu, con ironía simultánea a los economicistas, hacia la estética aristocrática y hacia la popular, que el gusto por las bagatelas de fantasía y los accesorios impactantes que pueblan las salas de casas modestas «se inspiran en una intención desconocida por los economicistas y los estetas ordinarios, la de obtener el máximo efecto al menor costo (esto impresionará mucho), fórmula que para el gusto burgués es la definición misma de la vulgaridad (ya que una de las intenciones de la distinción es sugerir con el mínimo efecto posible el mayor gasto de tiempo, dinero e ingenio)» (Bourdieu, 1979a: 442). Quienes diseñan la publicidad recurren a este sentido puritano de lo necesario cuando tratan de convencer a los consumidores de que es derroche comprar el sillón pasado de moda, cuyo color debe ser olvidado, porque el precio lo justifica y porque es exactamente aquel con el que soñaba desde hace tiempo «para poner ante el televisor».

*La distinción* acumula ejemplos semejantes para argumentar que el consumo popular se opone al burgués por su incapacidad de separar lo

estético de lo práctico. Se opone, pero no deja de estar subordinado. La estética popular es definida todo el tiempo por referencia a la hegemónica, ya sea porque trata de imitar los hábitos y gustos burgueses o porque admite su superioridad aunque no pueda aplicarlos. Incapaz de ser como la dominante e incapaz de construir un espacio propio, la cultura popular no tendría una problemática autónoma. Por eso, afirma Bourdieu que «el lugar por excelencia de las luchas simbólicas es la clase dominante misma». Puesto que la estructura simbólica de la sociedad está determinada por esta oposición, fijada por la burguesía, entre «la libertad, el desinterés, la "pureza" de los gustos sublimes» y el ámbito de la «necesidad, el interés, la bajeza de las satisfacciones materiales», las clases populares –que no controlan y a veces ni comprenden esta distinción– están condenadas a una posición subalterna.

En escasas páginas admite que los sectores populares cuentan con algunas formas de protorresistencia, manifestaciones germinales de conciencia autónoma. «El arte de beber y de comer queda, sin duda, como uno de los pocos terrenos en los cuales las clases populares se oponen explícitamente al arte de vivir legítimo» (Bourdieu, 1979a: 200). Estas formas propias de los sectores dominados, debido a que se basan en las antítesis fuerte/débil, gordo/delgado, sugieren que la configuración de los hábitos populares en la alimentación y bebidas fuertes (lo salado frente a lo dulce, la carne frente a la leche) correspondería a un modo de valorizar la fuerza muscular, la virilidad, lo único en que las clases trabajadoras pueden ser ricas, lo que pueden oponer a los dominantes, incluso como base de su número, de este otro poder que es su solidaridad.

## La sociología posbourdieuana

A muchos investigadores se nos plantea la pregunta: ¿Será la teoría de Bourdieu sobre la modernidad y sus campos culturales, su visión de la hegemonía de la cultura «legítima» y la subordinación de la popular, un modelo apropiado para las sociedades europeas, o del Primer Mundo, en tanto en países subdesarrollados, con deficiente integración nacional, las culturas dominadas serán siempre diferentes, inasimilables por los dominadores?

Sergio Miceli propuso complejizar el modelo bourdieuano al estudiar la industria cultural brasileña. Sugiere que tal subordinación de las clases populares a la cultura dominante corresponde, hasta cierto punto, a los países europeos, donde hay un mercado simbólico más unificado. En Brasil, y en general en América latina, el capitalismo incluye

diversos tipos de producción económica y simbólica. No existe «una estructura de clase unificada y, mucho menos, una clase hegemónica en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones» (Miceli, 1972: 43). Encontramos más bien un «campo simbólico fragmentado». Conviene recordar que la mayor heterogeneidad cultural se debe a la vasta multietnicidad, como se aprecia en la misma sociedad brasileña, las mesoamericanas y andinas. Aunque la «modernización» económica, escolar y comunicacional ha logrado aumentar la homogeneidad, coexisten capitales culturales diversos: los precolombinos, el colonial español y portugués, en algunos la presencia afronorteamericana y las modalidades contemporáneas de desarrollo capitalista.

Volvemos a la pregunta: ¿Sería, entonces, *el modelo de la desigualdad* entre clases, debido a la apropiación desnivelada de un patrimonio común, el más pertinente para Europa, mientras las sociedades latinoamericanas resultarían más comprensibles desde el *modelo de la diferencia*, que implica reconocer la autonomía irreductible de los indígenas y otros grupos subordinados?

Ya vimos las inconsistencias del segundo modelo al describir su puesta en escena en una reunión que trataba de justificarlo. En cuanto al modelo bourdieuano de la desigualdad, el cuestionamiento más severo lo encuentro en el trabajo con que Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, a partir de sus investigaciones empíricas, revelan los límites del autor de *La distinción*.

Los estudios de Grignon sobre el consumo gastronómico popular hicieron evidente que no puede oponerse «gustos de libertad» de las clases hegemónicas a «gustos de necesidad» de las populares. Aunque los sectores subalternos no dispongan del tiempo ni los recursos económicos de la burguesía para entregarse a una «estilización» de su vida, no viven una vida sin estilo. Del mismo modo que en el lenguaje recrean el habla «correcta» o «legítima» (chistes, albures, imitaciones), en las comidas populares se halla enorme variedad, platos tradicionales muy diversos y una apropiación disidente de los productos o conservas que pueden comprar en los supermercados y en los mercados de calle. No se entiende la compleja capacidad de clasificación de los alimentos y las ocasiones para comer (en la casa, en la calle, en fiestas, las comidas de semana diferenciadas de las comidas de domingo) si se miran los hábitos populares solo con la óptica de la privación, la infracción, la torpeza o la «conciencia culposa o desgraciada de esa distancia o esas privaciones» (Grignon y Passeron, 1991: 31). La teoría de la «legitimidad cultural», que reduce las diferencias a faltas, las alteridades a defectos, no logra ver la estilización que se imprime a dis-

tintas partes de la casa, todo lo que los adolescentes populares cultivan en los arreglos de su cuerpo, en el vestido y la cosmética, en sus automóviles y motos, en las escenografías de sus habitaciones o lugares de diversión.

El conocimiento de las relaciones interculturales, según Grignon y Passeron, no debe considerar la cultura popular como un universo de significación autónomo olvidando los efectos de la dominación, ni caer en el riesgo opuesto –pero simétrico– de creer que la dominación constituye a la cultura dominada siempre como heterónoma. Por un lado, el relativismo cultural que imagina a los subalternos solo como diferentes, en un estado de «inocencia simbólica»; por otro, el etnocentrismo de las clases hegemónicas o «de los grupos cultos asociados o aspirantes al poder» que, creyendo monopolizar la definición cultural de lo humano, miran lo diferente como «barbarie» o «incultura» (Grignon y Passeron, 1991: 17 y 28). Cuando se investiga, dicen, esto produce cierto «confort metodológico», porque lleva a observar todos los rasgos como resultado de la autonomía o de la dominación, sin tener que preguntarse por las ambivalencias.

El relativismo cultural efectúa «un primer acto de justicia descriptiva que acredita a las culturas populares el derecho de tener su propio sentido», las toma en serio como culturas al «aprender la lengua en que estas dicen lo que tienen para decir, cuando logramos olvidar lo que de ellas se dice en otra lengua». Pero hay una segunda ruptura, de «realismo sociológico», que consiste en considerar «las relaciones de fuerza y las leyes de interacción desigual que vinculan entre sí a las clases de una misma sociedad». «No podemos dejar al relativismo cultural el cuidado de decir todo acerca de las culturas sostenidas por clases que no lo practican y que nutren sus operaciones simbólicas de no practicarlo» (Grignon y Passeron, 1991: 55-57). Se descubren las ambigüedades de la interculturalidad cuando se aplica a los procesos esta doble lectura. Desde luego, esta estrategia doble de conocimiento conduce a una valoración política menos maniquea. «Las culturas populares no están evidentemente definidas en un alerta perpetuo ante la legitimidad cultural, pero tampoco hay que suponerlas movilizadas día y noche en una alerta contestataria. También descansan» (Grignon y Passeron, 1991: 75).

Para comprender las relaciones interculturales y la efectiva potencialidad política de los sectores populares, hay que hallar un camino intermedio: entre el discurso etnocéntrico elitista que descalifica la producción subalterna y la atracción populista ante las riquezas de la cultura popular que soslaya lo que en los gustos y consumos populares hay de escasez y resignación.

Un análisis atento a las ambivalencias de los sectores hegemónicos y populares, o de los «occidentales» e «indígenas», deja ver que los diversos capitales culturales no constituyen desarrollos alternativos solo por la inercia de su reproducción. A veces, el desenvolvimiento de las culturas subordinadas da el soporte para movimientos políticos regionales, étnicos o clasistas que enfrentan al poder hegemónico y buscan otro modo de organización social. Es imposible reducir los variados sistemas lingüísticos, artísticos y artesanales, de creencias y prácticas médicas, las formas propias de supervivencia de las clases populares, a versiones empobrecidas de la cultura dominante o subordinadas a ella. La concepción de Bourdieu, útil para entender el mercado interclasista de bienes simbólicos, debe ser reformulada a fin de incluir los productos culturales nacidos de los sectores populares, las representaciones independientes de sus condiciones de vida y la resemantización que los subalternos hacen de la cultura hegemónica de acuerdo con sus intereses.

En la misma dirección, se ha cuestionado la escisión radical entre la estética «pragmática y funcionalista» de las clases populares y la capacidad, que Bourdieu restringe a la burguesía, de instaurar un campo autónomo de lo simbólico y lo bello. Desde los criterios estéticos hegemónicos puede costar descubrir «la intención de armonía o de belleza» cuando una familia obrera compra una olla o decora su cocina, pero la observación de sus propios modelos de elaboración simbólica demuestra que tienen maneras particulares de cultivar el gusto, no reductibles a la relación con los modelos predominantes ni a la preocupación utilitaria, que también suelen estar presentes. Así lo testimonian muchos trabajos dedicados al estudio de las clases populares. En Gran Bretaña, se volvió visible desde la admirable investigación de Richard Hoggart sobre la cultura obrera, *The Uses of Literacy*: la exuberancia de las artes y fiestas populares, el fervor por el detalle y la opulencia de colores que registra, hicieron hablar a ese autor de «los cien actos barrocos de la vida popular» (Hoggart, 1957: 139-196).

Podríamos alejarnos del propósito de este texto evocando los estudios de antropólogos e historiadores italianos, sin duda los más sensibles dentro de Europa a las manifestaciones estéticas populares (pienso en Alberto Cirese, Pietro Clemente, Lombardi Satriani y Amalia Signorelli). En los países latinoamericanos una amplia bibliografía antropológica ha documentado la particularidad de las estéticas populares, incluso en sectores incorporados al estilo urbano de vida. Por ejemplo, las fiestas religiosas en que se realiza un gasto suntuario del excedente económico: el gasto tiene una finalidad estética relativamente autónoma (el dinero se consume en el placer de la decoración, las

danzas, los juegos, los cohetes) o interviene para la obtención del prestigio simbólico que da a un mayordomo la financiación de los eventos.

Coincido con Bourdieu en que el desarrollo moderno hizo posible una fuerte autonomización del campo artístico y de los signos estéticos en la vida cotidiana, y que la burguesía halla en la apropiación privilegiada de los signos, aislados de su base económica, un modo de eufemizar y legitimar su hegemonía. Pero sin desconocer que en las culturas populares existen manifestaciones simbólicas y estéticas propias cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano. En pueblos indígenas, campesinos y también en grupos subalternos de las ciudades encontramos partes de la vida social que no se someten a la lógica de la acumulación capitalista, ni están regidas por su pragmatismo o ascetismo «puritano». Vemos prácticas simbólicas relativamente autónomas o que solo se vinculan en forma mediata, «eufemizada», como dice Bourdieu de la estética burguesa, con sus condiciones materiales de vida.

No todo se aclara reconociendo las ambivalentes interacciones entre la diferencia y la desigualdad, los «préstamos» recíprocos y los «compromisos» entre cultos y populares. O entre occidentales e indígenas. La reformulación del orden social y de gran parte de las interacciones nacionales e internacionales, debido a las innovaciones tecnológicas y al neoliberalismo económico, modifican el sentido de lo diferente y lo desigual. El pasaje de la primera modernidad, liberal y democrática, con proyectos integradores dentro de cada nación, a una modernización selectiva y abiertamente excluyente a escala global nos coloca ante otro horizonte: ahora importan las diferencias integrables en los mercados transnacionales y se acentúan las desigualdades, vistas como componentes «normales» para la reproducción del capitalismo.

Las diferencias y desigualdades dejan de ser fracturas a superar, como pretendía, con la ingenuidad que conocemos, el humanismo moderno. La relativa unificación globalizada de los mercados no se siente perturbada por la existencia de diferentes y desiguales: una prueba es el debilitamiento de estos términos y su reemplazo por los de *inclusión* o *exclusión*. ¿Qué significa el predominio de este vocabulario? La sociedad, concebida antes en términos de estratos y niveles, o distinguiéndose según identidades étnicas o nacionales, es pensada ahora bajo la metáfora de la red. Los incluidos son quienes están conectados, y sus otros son los excluidos, quienes ven rotos sus vínculos al quedarse sin trabajo, sin casa, sin conexión. Estar marginado es estar desconectado o «desafiliado», según la expresión de Robert Castel. En «el mundo conexionista» parece diluirse la condición de explotado, que antes se definía en el ámbito laboral. «La explotación era, en primer lugar,

una explotación por el trabajo» (Boltanski y Chiapello, 2002: 445). Ahora el mundo se presenta dividido entre quienes tienen domicilio fijo, documentos de identidad y de crédito, acceso a la información y el dinero, y, por otro lado, los que carecen de tales conexiones.

La bibliografía reciente va ocupándose cada vez más de los indocumentados, emigrantes, «o habitantes de las periferias dejadas al albur del olvido y de la violencia» (ibíd.: 449). En América latina, aunque no solo aquí, es particularmente notable la desconexión escenificada en los ámbitos de la informalidad, donde se puede tener trabajo pero sin derechos sociales ni estabilidad, se logra vender pero en la calle, conducir taxis sin licencia, producir y comerciar discos y vídeos piratas, pertenecer a redes ilegales, como las del narcotráfico y las de otras mafias que emplean a desocupados en tareas discriminadas y descalificadas (recolección de basura, contrabando, etc.).

Este giro de la problemática de la diferencia y de la desigualdad a la de la inclusión/exclusión no se observa solo en los discursos hegemónicos. Aparece también en el pensamiento crítico. En un contexto marcado por la derrota de los partidos y sindicatos revolucionarios y la descomposición de los partidos reformistas que agrupaban a los desfavorecidos por la explotación en el trabajo, crecen las asociaciones con argumentos ecológicos, contra la exclusión por el género, la raza, las migraciones y otras condiciones de vulnerabilidad. Desde la acción humanitaria hasta las nuevas formas de militancia se proponen, más que transformar órdenes injustos, reinsertar a los excluidos. Su mismo estilo organizacional, tratando de evitar la rigidez burocrática que desacreditó a los partidos clásicos, aquellos que anteponían los intereses de la organización a los de las personas, promueven formatos ágiles y flexibles, actúan más en relación con acontecimientos que con estructuras. Hemos visto sus políticas de frente multiorganizacional en las protestas mundializadas –de Seattle hasta Cancún– y en los Foros Sociales de Porto Alegre y Bombay, donde la acción común prevalece sobre la pertenencia y se vuelve difícil saber quién está «adentro» y quién «fuera».

El libro de Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, quizá la obra más consistente de las que en este cambio de siglo ofrecen visiones críticas del conjunto del sistema, contiene, entre otros méritos, un análisis sutil de lo que significa esta «homología morfológica entre los nuevos movimientos de protesta y las formas de capitalismo que se han ido instaurando en el transcurso de los últimos veinte años» (ibíd.: 456). Al recorrer los discursos y los trabajos estadísticos dedicados a los excluidos, encuentran que las desventajas sociales son miradas como consecuencia de relaciones entre miseria y culpa, o de características personales fácilmente transformables en fac-

tores de responsabilidad individual, con lo cual se elimina la visión estructural de la explotación que iba ligada a la noción de clase: «la exclusión se presenta más como un destino (contra el que hay que luchar) que como el resultado de una asimetría social de la que algunas personas sacarían partido en perjuicio de otras» (ibíd.: 458). Estos autores reconocen la utilidad del concepto de exclusión para entender formas de miseria correspondientes al desarrollo capitalista actual, pero se preguntan en qué sentido este término oculta dispositivos de formación del beneficio propios de modos de explotación de un «mundo conexionista».

El pensamiento posmoderno (no solo el neoliberal, también el que sostiene una crítica social) ha destacado la movilidad y la desterritorialización, el nomadismo y la flexibilidad de pertenencias. Todos, aun los migrantes y exiliados, viviríamos oscilando con fluidez entre lo global y lo local. Pero pocas veces se analizan las desiguales condiciones de arraigo y movilidad. Si como explica Ronald Burt las relaciones establecidas en red son convertibles en otra cosa, básicamente en dinero, hay que averiguar cómo transforman las conexiones y la información en capital social actores con posiciones diferentes y desiguales. Boltanski y Chiapello hablan de «los grandes» como aquellos que disponen de mayor capacidad de desplazarse en los espacios geográficos e interculturales, en tanto los «pequeños» son los destinados a la inmovilidad.

Como en el antiguo discurso hegemónico que atribuía a los pobres la responsabilidad por su situación («trabajan poco», «no tienen iniciativa»), ahora la distinción entre los que se mueven y los que se quedan se adjudica a las inclinaciones caseras o las costumbres o las «ideas fijas de los sedentarios». Sin embargo, existen vinculaciones estructurales y complementarias entre unos y otros. Los pequeños o localizados son los «dobles» indispensables para el nomadismo y el enriquecimiento de los grandes.

¿Cómo teje el grande su relación a distancia? «Contacta con una persona (que puede ser el centro de una camarilla) y escoge o deposita en ese lugar a alguien que mantenga esa relación. El doble ha de permanecer en el lugar que le fue asignado. Su estancia en ese nudo de la red es imprescindible para los desplazamientos del grande. Sin su presencia, el grande perdería, a medida que se desplaza, tantas relaciones como fuera creando. No podría acumularlas. El capital se le escaparía. ¿De qué le serviría su teléfono móvil (gran objeto conexionista) si no estuviera seguro de encontrar en el otro extremo del hilo, en su sitio, en la base, a alguien capaz de actuar en su lugar, alguien que tiene al alcance de la mano aquello sobre lo que hay que intervenir?» (ibíd.: 469).

La explotación se fortalece en un mundo conexionista a partir de la inmovilidad de los pequeños, y gracias a la *duración* con que los nómadas acumulan movilidad y multilocalización. El fuerte es el que ante todo logra no ser desconectado, y por eso añade conexiones. En las relaciones clásicas de explotación el poder se obtenía gracias al reparto desigual de bienes estables, fijados territorialmente: la propiedad de la tierra o de los medios de producción en una fábrica. Ahora el capital que produce la diferencia y la desigualdad es la capacidad o la oportunidad de moverse, mantener redes multiconectadas. Las jerarquías en el trabajo y en el prestigio van asociadas, no solo a la posesión de bienes localizados sino al dominio de recursos para conectarse.

Sin embargo, nos equivocaríamos si viéramos este proceso en forma lineal. Este mundo hipermóvil acrecienta las dificultades para identificar puntos de arraigo, reglas estables y zonas de confianza. La autonomía y la movilidad se obtienen a cambio de seguridad. Se ha desconstruido el antiguo concepto de *autenticidad*, basado en la fidelidad a uno mismo, la resistencia del sujeto a las presiones externas y la exigencia de comprometerse con un ideal. La fidelidad a sí mismo y a un lugar suele interpretarse como rigidez, la resistencia ante los demás como rechazo a conectarse, al compromiso con ideales permanentes como incapacidad de adaptarse a las variaciones de la moda. Pero al mismo tiempo comienza a ser cada vez más insatisfactorio vivir en un mundo de simulacros, artificios y mercancías inconstantes.

Se valora, entonces, junto con la flexibilidad y la movilidad, «ser alguien seguro, alguien en quien se pueda confiar» (Boltanski y Chiapello, 2002: 579). El éxito de la persona conexionista no depende solo de su plasticidad: «si se limita a ajustarse a las nuevas situaciones que se le presentan corre el riesgo de pasar desapercibido o, peor aún, de que se le juzgue sin grandeza y se le asimile a los pequeños, a los nuevos, a los ignorantes». Para sacar partido de los contactos que establece, tiene que «interesar», o sea aportar algo que a su vez conecte con «otros mundos». En la medida en que su persona, su personalidad, contenga «"ese algo" susceptible de interesarlos y seducirlos, será capaz de atraer su atención y obtener su apoyo o informaciones. Pero para ello tiene que ser *alguien*, es decir, llevar consigo elementos ajenos a su mundo, percibidos como característicos suyos» (ibíd.: 584).

¿Es posible insertar en esta tensión entre *ser alguien* y *ser flexible*, ser local y global, un nuevo tipo de crítica a las inconsistencias y contradicciones del capitalismo? Para construir esta crítica actualizada hay que reconocer, en primer lugar, que el capital social se ha extendido a las relaciones internacionales desplazando su eje de las posesiones territoriales a los recursos intangibles de la movilidad y las conexiones.

Luego, reformular la crítica a la mercantilización de los medios materiales de producción identificando los nuevos recursos de los cuales se apropia la economía en red: a) las posibilidades de movilidad y conexión (lenguas, prestigio, disponibilidad flexible de todo el tiempo de los trabajadores, no solo de su jornada laboral); b) la transformación en «productos», dotados de un precio y consiguiente posibilidad de intercambio mercantil, de bienes y prácticas que antes eran apartadas de la comercialización: las relaciones amistosas usadas como ocasiones para hacer negocios, las diferencias culturales excitadas para incorporar al mercado a los disidentes. Boltanski y Chiapello evocan «la prospección de yacimientos de autenticidad convertibles en fuentes potenciales de beneficio» (paisajes, bares con encanto, turismo alternativo), capaces de restablecer un sentido de lo auténtico compatible con las variaciones de la especulación mercantil y de la moda. Aunque estos autores no lo mencionan, las industrias del *new age* y de la *world music* son otros ejemplos elocuentes.

La lista puede ser extendida. Me llama la atención que estos autores no destaquen las radiofrecuencias, claves de la conectividad mediática, la «propiedad más valiosa» en el siglo XXI, según estima Jeremy Rifkin (2001). En las redes electrónicas y mediáticas se distribuye la información, y por tanto se crean «zonas de concentración e irradiación» (Ford, 1999: 147), que organizan el acceso desigual a los bienes y mensajes. En gran parte de la sociología francesa sigue habiendo una escisión entre quienes estudian las redes comunicacionales y quienes se ocupan del resto de la vida social.

Tendremos que volver más adelante sobre los medios de comunicación y las industrias culturales como instancias donde se crea la ilusión de conectividad global, aunque se seleccionan patrimonios culturales hegemónicos o diversos pero susceptibles de ser codificados para insertarlos fácilmente en el proceso de acumulación. Si bien no desarrollan esta idea en el campo mediático, vale la pena citar la distinción que Boltanski y Chiapello hacen entre la *estandarización*, imperativa de la producción en masa del capitalismo industrial, y la *codificación* de la etapa más reciente. «Mientras que la estandarización consistía en concebir un producto de golpe y someterlo a la reproducción idéntica del mayor número posible de ejemplares absorbidos por el mercado, la codificación, elemento a elemento, permite jugar con combinaciones e introducir variaciones con el fin de obtener productos relativamente diferentes aunque del mismo estilo.» De este modo, la codificación hace posible mercantilizar diferencias inviables en la producción estandarizada. Se hacen mercancías con «lo auténtico», al conservar parte de la singularidad que daba valor al original. «Sirva de ejemplo el peque-

ño bar montado sin esmero, intuitivamente, a ojo, y que funciona. Que funciona bien. Que está siempre a tope. Tienta el impulso de extenderlo. Se puede comprar la casa de al lado, pero eso no llevaría lejos. Para extenderlo haría falta reproducirlo en otro lugar, en otro barrio, en otra ciudad. Haría falta transportarlo. Pero no se sabe lo que debería transportarse de este, porque se desconoce la clave de su éxito. ¿Las mesas descabaladas? ¿Los platos caseros?... ¿La simpatía de sus clientes? ¿Los precios ajustados (aunque otros consumidores estuvieran dispuestos a pagar más en otro lugar)? Para saberlo hay que analizar el bar, descubrir qué es lo que le da ese carácter de verdadera autenticidad que constituye su valor, elegir algunas de sus cualidades, las más importantes y las más transportables (el público, por ejemplo, es imposible) e ignorar otras consideradas secundarias. Este proceso es un proceso de codificación» (Boltanski y Chiapello, 2002: 561-562).

Un trabajo crítico sobre las contradicciones del modelo inclusión/exclusión vuelve visibles las limitaciones de reducir las relaciones sociales a problemas de conectividad. Las diferencias y desigualdades –las generadas por el sistema de conexiones y las preexistentes– resurgen cuando tratamos de entender las condiciones en que tenemos acceso o somos excluidos de las redes. Más aún: Boltanski y Chiapello escapan de la ilusión de que la liberación consistirá en extender ilimitadamente la movilidad, los contactos. Al contrario de quienes imaginan emanciparse a través del acceso cada vez más intensivo y veloz a las redes, llaman la atención sobre el hecho de que el incremento de las conexiones puede ser «fuente de nuevas formas de explotación y de nuevas tensiones existenciales» (ibíd.: 593).

No mencionan en este libro ejemplos que se me cruzaban al leerlo: los millones de propietarios de teléfonos móviles que –además de facilitar su trabajo y su comunicación con familiares– se vuelven, gracias a esa disposición conectiva, trabajadores sin límite de horario, alcanzables en cualquier lugar y momento del día o de la noche. O los que pasamos más horas de las que quisiéramos frente a la computadora para atender mensajes que esperan ser respondidos a una velocidad que no existía ni en la época del fax. «Un paso hacia la liberación quizá dependa hoy de la posibilidad de frenar el ritmo de las conexiones, sin tener que inquietarse por dejar de existir para los demás, caer en el olvido y, en definitiva, en la "exclusión"; de prolongar el compromiso con un proyecto o diferir el momento de hacer público un trabajo y de compartirlo –por ejemplo, en una exposición o en un coloquio– sin temer por ello que el reconocimiento del que uno se considera merecedor pueda verse apropiado por otro; de entretenerse en un proyecto en

marcha cuyas múltiples posibilidades no se habían visto al comienzo» (Boltanski y Chiapello, 2002: 593).

En suma: leer el mundo bajo la clave de las conexiones no elimina las distancias generadas por las diferencias, ni las fracturas y heridas de la desigualdad. El predominio de las redes sobre las estructuras localizadas invisibiliza formas anteriores de mercantilización y explotación –que no desaparecieron– y engendra otras. Coloca de otro modo la cuestión de los bienes sociales, de los patrimonios culturales estratégicos y de su distribución desigual.

Desde el punto de vista conceptual, he tratado de ir mostrando que estos tres modelos no son opcionales. Necesitamos pensarnos a la vez como diferentes, desiguales y desconectados, o mejor como diferentes-integrados, desiguales-participantes y conectados-desconectados. En un mundo globalizado no somos solo diferentes o solo desiguales o solo desconectados. Las tres modalidades de existencia son complementarias. Y a la vez –cuestión que también retomaré después– cada forma de privación va asociada a formas de pertenencia, posesión o participación. Por tanto, partir de procesos de oposición, como son la diferencia, la desigualdad y la desconexión es la elección necesaria de un pensamiento crítico, no conformista. Pero a la vez es necesario, para evitar maniqueísmos, entender esas formas de oposición en relación con los modos afirmativos de existencia que las acompañan.

## ¿Tres modelos políticos?

El mundo está hegemonizado por un programa neoliberal agrietado, con baja gobernabilidad, que exhibe por todos lados, desde la década de 1990, su incapacidad para generar crecimiento y estabilidad. En América latina, aun las minorías beneficiadas están descontentas, y esto hace resonar con más fuerza el malestar de los sectores populares y medios. Por eso, triunfaron Lula en Brasil y Kirchner en la Argentina, y cayeron gobernantes en Bolivia, Ecuador y Perú. Se producen agrupamientos de países en el Mercosur y en el área andina que buscan articular lo que queda de economías saqueadas por las privatizaciones y la transnacionalización de recursos. Quieren fortalecerse en las negociaciones de libre comercio. Faltan, sin embargo, interpretaciones de conjunto que den cuenta de las causas de la penuria y el descontento, que movilicen de modo verosímil y productivo las fuerzas transformadoras.

Las tres direcciones teóricas descriptas en este capítulo proponen recursos conceptuales que protagonizan ahora el trabajo en las ciencias

sociales. Quienes destacan *las diferencias* (étnicas, nacionales o de género) auspician proyectos de autonomía, tan diversos como la lucha armada de los indígenas aymaras que quieren convertir a Bolivia en la República de Qullasuyo, los zapatistas mexicanos y movimientos análogos en Ecuador, Panamá, Perú o Guatemala que intentan autogobernar sus comunidades para negociar posiciones propias respetadas dentro de las naciones modernas. En otro registro sociopolítico, podríamos añadir a los gobiernos que asumen en alguna medida las diferencias y los intereses nacionales para impulsar proyectos más independientes de desarrollo endógeno.

Este último conjunto podría situarse también en un segundo grupo, pues coloca en el centro del proyecto no la diferencia sino la *desigualdad.* Para quienes gobiernan la Argentina y Brasil, e impulsan el Mercosur, el resorte clave del cambio no está en la diferencia étnica o nacional, definida en términos identitarios, sino en la caracterización de la desigualdad interna e internacional como algo generado por una historia de intercambios injustos. Asumen como producto histórico la asimetría producida por el capitalismo de la primera modernidad liberal, y se preguntan cómo remontar el agravamiento de las desigualdades impuesto por la apertura irresponsable de las economías nacionales, la desposesión de recursos económicos, educativos y culturales, la transferencia de riqueza de las mayorías a élites financieras improductivas, especuladoras, nacionales e internacionales. Los sectores tradicionales de la izquierda y de movimientos nacionalpopulistas persiguen la movilización de frentes populares (obreros, desocupados, migrantes, indígenas, asociaciones de campesinos sin tierra y ciudadanos urbanos) con el argumento de recuperar capacidad nacional de gestión, mejorar la distribución de la riqueza y lograr posiciones más justas en las negociaciones globalizadoras.

La tercera línea, destacando el papel decisivo de la tecnología en la recomposición transnacional de los procesos de trabajo, comercio y consumo, encuentra que los resortes clave –imprescindibles– para desarrollar cualquier programa eficaz se hallan en la incorporación de amplios sectores a los avances tecnológicos. Su programa político busca renovar la educación, actualizar el sistema productivo y de servicios, movilizar y ensanchar los recursos modernizadores. Están quienes intentan solo asociar a las élites con los movimientos empresariales transnacionales, y están los que se interrogan por el sentido social de esta articulación interna y globalizada.

Los tres conjuntos proyectuales corresponden a las temporalidades históricas distintas que coexisten en América latina. No resulta muy consistente, en la perspectiva de la diversa y compleja relación de fuer-

zas mundial, regional y de cada nación, optar solo por la diferencia, la desigualdad o la desconexión como clave interpretativa y recurso movilizador del cambio sociopolítico. La pregunta acerca de cómo combinar estos tres tipos de organización-segregación social puede generar respuestas distintas en países con 50 a 70% de población indígena (Bolivia, Guatemala), en sociedades con una historia secular mestiza y moderna más asentada y con mayor potencialidad de desarrollo para insertarse con fuerza económica y de negociación política en redes y acuerdos internacionales. Pero en todos es difícil imaginar algún tipo de transformación hacia un régimen más justo sin impulsar políticas que comuniquen a los diferentes (étnicas, de género, de regiones), corrijan las desigualdades (surgidas de esas diferencias y de las otras distribuciones inequitativas de recursos) y conecten a las sociedades con la información, con los repertorios culturales, de salud y bienestar expandidos globalmente. Sabemos poco aún sobre las maneras eficientes de actuar en forma simultánea en estas tres escenas, y cómo se potencian entre sí. Apenas estamos comprobando los pobres resultados de las concepciones que sesgaron la teoría social al optar solo por lo que podía afirmar las diferencias, o disminuir la desigualdad o conectarnos con las redes estratégicas.

Es útil concluir este capítulo refiriendo algunas contribuciones del estudio *La igualdad de los modernos*, en el cual la Cepal y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos ofrecen un esquema operativo para tratar diferencias, desigualdades y desconexiones. El trabajo no parte de una revisión teórica sino del análisis complementario de datos de América latina que evidencian cómo se enlazan estas tres vertientes. Al tomar conjuntamente los derechos económicos, sociales y culturales, muestran que la deficiente realización en un campo depende de las otras.

Los derechos culturales suelen concentrarse en el desarrollo de potencialidades personales y el respeto a las diferencias de cada grupo: «protección del idioma, la historia y la tierra propias» (Cepal-IIDH, 1997: 37). Los derechos socioeconómicos se asocian generalmente con el derecho al trabajo, la seguridad social, la alimentación, la educación, la vivienda, y con la equidad en el acceso a estos bienes. El estudio de Cepal-IIDH amplía la noción de derechos culturales mostrando que la valoración de las diferencias debe complementarse con lo que llamaremos, en el encuadre de este capítulo, derechos conectivos, o sea «la participación en la industria cultural y en las comunicaciones» (ibíd.: 36). El derecho a la diferencia se analiza junto con los derechos a la integración y la equidad, con «la participación relativa en las diversas redes de intercambios» (ibíd.: 38). Se alejan de la definición mínima de

derechos de *sobrevivencia* o registro de indicadores de *pobreza*, que aíslan estos fenómenos de los procesos de desigualdad que los explican.

En consecuencia, reubican estos conceptos –como demostró Amartya Sen, construidos desde la problemática de la «desposesión absoluta»– en el campo de la *ciudadanía*. El «umbral de ciudadanía» se conquista no solo obteniendo respeto a las diferencias sino contando con los «mínimos competitivos en relación con cada uno de los recursos capacitantes» para participar en la sociedad: trabajo, salud, poder de compra, y los otros derechos socioeconómicos *junto* con la «canasta» educativa, informacional, de conocimientos, o sea las capacidades que pueden ser usadas para conseguir mejor trabajo y mayores ingresos (ibíd.: 43-44). El acceso segmentado y desigual a las industrias culturales, sobre todo a los bienes interactivos que proveen información actualizada, ensanchan «las distancias en el acceso a la información oportuna y en el desarrollo de las facultades adaptativas que permiten mayores posibilidades de desarrollo personal, generando así menores posibilidades de integración socioeconómica efectiva» (ibíd.: 38).

La ciudadanía, o su contrario: la exclusión, es resultado de la correlación entre «los índices de concentración de las oportunidades de acceso a otros recursos capacitantes» (ibíd.: 46). El estudio concluye que la imbricación de los derechos económicos, sociales y culturales, o sea su realización complementaria englobada bajo la noción ampliada de ciudadanía, coloca en el Estado la responsabilidad principal por su cumplimiento.

# 3

# De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio

## La universidad, el shopping y los medios

La comparación entre estas tres entidades es estimulante para elaborar algunas encrucijadas de las ciencias sociales que desarrolla el capítulo anterior. Habría que estudiar, por ejemplo, los macrocentros comerciales y los medios de comunicación como escenarios en que se manifiesta con nitidez el predominio de lo privado sobre lo público, en contraste con la universidad, tal vez el último lugar en que lo público aún prevalece sobre lo privado. O comparar el shopping y los medios, instancias que representan la reorganización audiovisual y espectacularizada de los bienes y mensajes, con la universidad, que permanece como bastión donde aún los conceptos someten a las imágenes y las disquisiciones racionales se imponen al pensamiento analógico y metafórico. (Pensar en la resistencia a que los organismos de difusión universitarios trasciendan los circuitos de alta cultura y se inserten en las comunicaciones masivas.)

Pese al atractivo de estas investigaciones posibles, aquí me interesa, más bien, encarar algunos dilemas del trabajo científico confrontándolo con lo que podríamos llamar la «epistemología» implícita de los shoppings y los medios. Se me ocurrió esta relación al encontrarme con el libro en que uno de los mayores arquitectos contemporáneos, Ren Koolhaas, hace un balance de sus tareas: lo tituló *S, M, L, XL*. Koolhaas sostiene que los urbanistas deben trabajar simultáneamente

en todas las escalas y muestra cómo articula en su investigación urbana los objetos *small, medium, large* y *extralarge.* Sin duda, este es uno de los problemas irresueltos de las ciencias sociales, que los shoppings y los medios atienden con bastante eficacia. Otra habilidad de los centros comerciales, sobre todo las tiendas de departamentos, es la oferta integrada de equipamiento doméstico con bienes de uso público y urbano, y también aparatos electrónicos –radios, televisores, equipos de sonido y computadoras– para conectarnos con la información y el entretenimiento transnacionales. Una tercera característica de los shoppings es su multiculturalidad: combinan productos nacionales y extranjeros, de diversos continentes, industriales y de origen artesanal, usando astutamente esta flexibilidad para poner énfasis en la cultura nórdica durante Navidad, en la iconografía tropical durante el verano y en cualquier otra región cuando lo requieren las variaciones de la moda.

Las universidades, en cambio, se asemejan más a la distribución compartimentada del comercio tradicional y minorista. Nuestros departamentos no parecen pertenecer a la misma institución: si uno va al de antropología solo conseguirá lo que corresponde a las culturas domésticas y locales; si se inscribe en sociología y economía encontrará información sobre las grandes tendencias del mundo. Estas regiones del conocimiento exigen tal fidelidad que se ve mal si «el consumidor», por ejemplo un estudiante de posgrado, comienza a relacionarse con varios departamentos a la vez.

Hace pocos años que algunos programas transdisciplinarios y multiculturales de investigación encaran las nuevas exigencias del saber. Son, sobre todo, autores que trabajan en distintas escalas del conocimiento, con instrumentos de diferente alcance y en sociedades diversas, los que más ayudan a entrever cómo podrían ser universidades que, en este sentido, se parecieran más a los shoppings y los medios. Por cierto, hay que decir que estas dos clases de actores tienen una «epistemología» demasiado simple, cuyas reglas se reducen a yuxtaponer objetos de distintas escalas y funciones, o seguir con oportunismo las variaciones multiculturales sin problematizar casi nunca la sistemática globalizadora de los mercados. Las diferencias que lo local hace persistir dentro de lo global o los conflictos derivados de la multiculturalidad son disimulados bajo la fácil reconciliación de un consumo pretendidamente universal, con operaciones tan elementales como usar el control remoto para recorrer canales de diversas nacionalidades.

Voy a reunir en este capítulo algunas experiencias de científicos sociales que, después de trabajar un buen tiempo solo con lo *small* o lo

*extralarge*, y con los instrumentos legitimados por su disciplina, se interesaron en otros campos, admitieron preguntas de procesos migratorios o de la interculturalidad generada por los medios. Conscientes de que no bastaba con yuxtaponer objetos y prácticas sociales, tuvieron que preguntarse cómo hacer coexistir estrategias de conocimiento y de vida diferentes. Construyeron conceptos e instrumentos para examinar nuevos objetos transdisciplinarios y transculturales, y a veces solo propusieron nuevas metáforas que insinúan por dónde podríamos avanzar. Me referiré con mayor extensión a los procesos de dos autores: cómo Clifford Geertz pasó de concentrarse en el conocimiento local a interesarse por los collages interculturales, y qué le pasó a Pierre Bourdieu cuando quiso probar su teoría de los campos y de la distinción sociocultural en el estudio de la televisión.

Analizar a estos dos autores servirá para plantear el problema de la subjetividad y la objetividad del conocimiento en relación con las configuraciones institucionales. Como se sabe, una de las diferencias entre la gnoseología moderna y la epistemología contemporánea es que en el pensamiento moderno la tensión entre racionalistas y empiristas, incluso luego de la reelaboración kantiana, se concentra en la prioridad del sujeto individual, o en la existencia independiente de los objetos (la realidad, el mundo) en la generación del conocimiento. Desde el siglo XIX, Marx y Nietzsche, y el desenvolvimiento posterior de las ciencias sociales, hicieron evidente que entre sujeto y objeto existían mediaciones institucionales que condicionan los modos de existencia del sujeto y los objetos, así como lo que sucede entre ellos. Se volvió importante, entonces, para desubjetivar o desideologizar los saberes liberar el proceso de conocimiento de la tutela religiosa –y por tanto eclesiástica–, política –y por tanto partidaria–, con lo cual adquirió autonomía la universidad como espacio institucional en el que las ciencias podían desarrollarse sin las coacciones de quienes creen en verdades reveladas o en la superioridad de la conciencia de clase. Este avance no resolvió definitivamente la independencia del conocimiento científico. Aparecieron nuevos condicionamientos «externos» –el mercado, los medios– y se descubrió que la propia estructura universitaria, sus disputas por el poder académico y la presión de influencias externas que se refractan en ella, también influyen en los temas y programas de investigación, los usos y las inserciones institucionales de los conocimientos.

Cuando un investigador trabaja en un laboratorio privado, o escribe frecuentemente para revistas, radio y televisión, y al mismo tiempo sigue desempeñándose en la universidad, ¿cuál es su campo principal de experiencia, cómo se articulan los controles mercantiles y políticos con los de la vida académica? Resulta ingenuo pensar que los condicio-

namientos del mercado, de la política y de los medios comunicacionales son mera ideología, en tanto la universidad daría un contexto aséptico a la búsqueda de la verdad. Se ha vuelto visible cuánto hay en la vida universitaria de mercado y política; existen suficientes análisis de congresos científicos, revistas y otros sistemas de selección y consagración intelectual como para encontrar analogías entre los espacios «propiamente» académicos y aquellos cuya lógica primordial no es la producción de conocimiento. Lo que diferencia a la universidad de otras instituciones no es la inexistencia de condicionamientos extracientíficos, sino la preocupación de hacer explícitos esos condicionamientos, desconstruirlos y controlar la influencia que en otras instituciones y otros discursos queda escondida.

Hablaré de estos espacios y circuitos como *formaciones metainstitucionales* en sentido semejante al que dio Raymond Williams a la expresión «formaciones» para designar algo que está más allá de las instituciones consolidadas y estructuradas, que puede abarcar conjuntos complejos de instituciones, redes y movimientos en formación poco institucionalizados. Williams se refería a las formaciones para identificar movimientos más amplios, por ejemplo tendencias literarias, artísticas, filosóficas y científicas –las vanguardias, los movimientos culturales y políticos de migrantes, los estudios culturales (Williams, 1980 y 1997)– que condicionan los modos de generar conocimientos.

## Clifford Geertz: del conocimiento local al intercultural

A fines de la década de 1980, Geertz caracterizó así las oscilaciones de los antropólogos: son personas que alcanzan legitimidad en tanto demuestran «haber estado allí», entre los indios, los otros lejanos, pero escriben, enseñan y organizan lo que estudian para los que «están aquí», en las universidades, los congresos, los sistemas de revistas y de prestigio académico. Esta brecha entre el lugar en que viven los objetos de estudio y el sitio donde son representados coloca la cuestión de la interculturalidad en el núcleo del trabajo antropológico, aunque durante mucho tiempo las incertidumbres y los conflictos entre ambas instancias fueron desatendidos. Varias corrientes posmodernas encapsularon el problema en la escena de la escritura, como si solo se tratara de desconstruir las astucias textuales con las que se simula que la antropología no es más que una representación realista de lo que existe (Geertz, 1989; Clifford y Marcus, 1991).

Me interesa destacar que la crítica a la vez textual e institucional de Geertz fue asociada, en los mismos años (de la década de 1960 a la de 1980), a una reformulación de lo que él consideraba debía ser el objeto de estudio de los antropólogos. En *La interpretación de las culturas* defendía una descripción «microscópica», no «de la aldea» sino «en la aldea», y limitaba el trabajo teórico a la elaboración conceptual de las inmediaciones en las que cada grupo establece su lógica interna (1987 [1973]: cap. 1). Diez años después, en la introducción al libro *Conocimiento local* calificaba las pretensiones de construir una teoría social general como huecas, «propias de un megalómano» (1994 [1983]: 12). De igual modo que otros antropólogos centraba sus estudios en casos particulares –la riña de gallos en Bali, las historias religiosas en Java y Marruecos– para luego ensayar relaciones analógicas, no con el fin de extraer regularidades abstractas de aplicación universal, sino comprensiones de los puntos de vista de los nativos que permitan conversar con ellos, «percibir una alusión, captar una broma» (Geertz, 1994: 90), e interpretar todo eso para que sea entendido por los demás.

Es difícil establecer leyes universales que fijen relaciones entre causas y efectos, prever el destino de fuerzas subjetivas y objetivas y codificar sus funciones, cuando los comportamientos sociales son mirados como juegos en los que el orden incluye arbitrariedades radicales: la etiqueta, la diplomacia, el crimen, las finanzas, la publicidad «se conciben como "juegos informativos" –estructuras laberínticas de jugadores, equipos, movimientos, posiciones, estados de información, jugadas y consecuencias, en las que solo prosperan "los buenos jugadores"–, los capaces de disimular en todas las ocasiones» (ibíd.: 37). O las conductas concebidas solo como dramas ritualizados en los que las disputas por el estatus, el poder o la autoridad se gestionan mediante escenificaciones públicas. La inestabilidad que experimentan los pensamientos, los sentimientos y las conductas interpretadas como juegos y como teatro no permite explicar a los sujetos bajo determinaciones de estructuras institucionalizadas, ni menos aún esperar que tales determinaciones sean generalizables a todas las sociedades.

No por eso Geertz dejó de interrogarse por la compatibilidad entre las culturas. Pese a sostener que lo que cada pueblo considera religión, arte o sentido común «varía radicalmente de un lugar y época a la siguiente como para que podamos tener esperanzas de encontrar alguna constante definitoria» (ibíd.: 106), intentó encontrar denominadores comunes entre algunas culturas que no violentaran ni ignorasen sus diferencias. Así, por ejemplo, halló que el sentido común tenía propiedades semejantes en sociedades distintas: naturalidad, practicidad, transparencia, autenticidad y accesibilidad (ibíd.: cap. 4).

También indagó si la noción occidental de arte sería legítimamente aplicable a diversas culturas arcaicas y diversas culturas modernas a la vez: no hay un sentido universal de la belleza, afirma Geertz, sino ciertas actividades «diseñadas en todas partes para demostrar que las ideas son visibles, audibles y –se necesita acuñar una palabra en este punto– tangibles, que pueden ser proyectadas en formas donde los sentidos, y a través de los sentidos, las emociones, pueden aplicarse reflexivamente». ¿Qué es lo que estas actividades tan dispersas tienen en común? Cuando distintas sociedades las experimentan, permiten «responder o no a la gente ante las artes exóticas con algo más que un mero sentimentalismo etnocéntrico en ausencia de un conocimiento de lo que aquellas artes son o de una comprensión de la cultura en la cual se originan. (El uso occidental de motivos "primitivos", aparte de su indudable valor en sí mismo, solo ha acentuado esto; estoy convencido de que muchas personas contemplan la escultura africana como una derivación de Picasso, y escuchan la música javanesa como si estuviese compuesta por un Debussy ruidoso.)» (ibíd.: 145-146).

No voy a discutir ahora si las propiedades atribuidas por Geertz a un sentido común intercultural transhistórico son verificables. Anticipo que sería difícil avalar la existencia de esos rasgos en el Occidente moderno al tomar en cuenta la refutación del psicoanálisis y de Antonio Gramsci a la supuesta transparencia del sentido común, o, respecto de las sociedades arcaicas, si pensamos que un modo en que los antropólogos designan el sentido común es como pensamiento salvaje, y admitimos lo que Lévi-Strauss afirma sobre su sistematicidad. Tampoco parece aplicable a todo el arte occidental moderno la tesis de que las prácticas consideradas artísticas son las diseñadas para demostrar que las ideas son visibles, audibles y tangibles: ni el arte abstracto, ni otras vanguardias cabrían en tal definición. Pero me detengo, para nuestro propósito, en el hecho de que Geertz buscó en esta etapa configurar algún tipo de convergencia entre culturas manteniendo enérgicamente su diversidad y compartimentación. La incisiva observación de que lo que cada sociedad entiende por arte es lo que le permite interesarse por el arte de los otros, aunque sea para comprenderlo tan mal como cuando miramos esculturas africanas desde lo que sabemos de Picasso, acentúa las diferencias y la inconmensurabilidad, reduce lo común a una coincidencia formal de experiencias basada en malentendidos.

Algo distinto sucede en los textos de la última década, cuando Geertz critica a los antropólogos que centran los estudios en «totalidades sociales absortas en sí mismas» (1996b: 84), en las «propias clasificaciones que nos separan de los demás», obsesionados por «defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él»; «La etnografía

es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Ya que a lo que capacita, cuando lo hace, es a un contacto fructífero con una subjetividad variante». Los relatos y escenarios que el antropólogo comunica no tienen por finalidad ofrecer «una revisión autocomplaciente y aceptable» (ibíd.: 87), sino permitir «vernos, tanto a nosotros mismos, como a cualquier otro, arrojados en medio de un mundo lleno de indelebles extrañezas de las que no podemos librarnos» (ibíd.: 88). Por eso, en su texto de 1994, «Anti-antirrelativismo», se dedica a desbaratar a la sociobiología y el neorracionalismo, que, en vez de enfrentar las nuevas complicaciones de la diversidad, prefieren refugiarse en la búsqueda de una naturaleza humana descontextualizada. La sociobiología, apoyada en avances de la genética y la teoría de la evolución, pretende encontrar constantes naturales que establecerían criterios de normalidad aplicables a las distintas culturas, con lo cual convierte lo demás en «desviaciones». Los neoevolucionistas, a partir de hallazgos de la lingüística, la informática y la psicología del conocimiento, creen que se puede reinstalar una concepción funcionalista de la mente desde la cual se fijen verdades universales. El precio que pagan ambas fugas de las dificultades relativistas, explica Geertz, «es la desconstrucción de la alteridad» (1996a: 122).

Llegamos así a la necesidad de hacernos cargo de un mundo donde la diversidad no está solo en tierras lejanas sino aquí mismo, en «los modales de los japoneses a la hora de negociar», en la migración de cocinas, vestimentas, mobiliario y decoración que llegan a nuestro barrio, «cuando es igualmente probable que la persona con la que nos encontramos en la tienda de ultramarinos» provenga de Corea que de Iowa; la de la oficina de correos puede venir de Argelia como de Auvernia; la del banco, de Bombay como de Liverpool. Ni siquiera los parajes rurales, donde las semejanzas suelen estar más protegidas, «son inmunes: granjeros mexicanos en el Suroeste, pescadores vietnamitas a lo largo de la costa del Golfo, médicos iraníes en el Mediooeste» (ibíd.: 90).

Geertz propone entender estos cruces interculturales con una nueva narrativa construida a partir de la metáfora del collage. Para vivir en esta época de mezclas, estamos obligados a pensar en la diversidad sin dulcificar lo que nos seguirá siendo ajeno «con vacuas cantinelas acerca de la humanidad común, ni desactivarlo con la indiferencia del «a-cada-uno-lo-suyo», ni minusvalorarlo tildándolo de encantador» (ibíd.: 91-92). Se trata, en suma, de no instalarnos en las autocertezas de nuestra propia cultura, ni en las convicciones de excluidos (indígenas, feministas, jóvenes, etc.) que adoptamos como nuestra nueva casa por generosidad militante. No es esto lo que se espera de una discipli-

na como la antropología, construida a través de viajes laboriosos por el mundo. Dice Geertz: «Si lo que queríamos eran verdades caseras, debíamos habernos quedado en casa» (ibíd.: 124).

En efecto, la trayectoria de la antropología es la de un grupo de occidentales que decidieron estudiar desde el lugar del otro y fueron descubriendo lo que significaba no hablar desde su casa. En los últimos años algunos antropólogos advirtieron que muchos de ellos habían reinstalado su hogar en ciertas fortalezas de Occidente, como las universidades, los museos o las oficinas de los ministerios de relaciones exteriores. Los textos, las cátedras o los informes para los servicios de seguridad eran también sus residencias atrincheradas. No solo la crítica textual y a las instituciones académicas y museológicas ha desconstruido estos recintos preservados. Si el cuestionamiento se extiende es porque las migraciones de bienes y mensajes, del Tercer Mundo al primero, del campo a la ciudad, de las selvas indígenas a los centros de poder y conocimiento, llenaron de otredad y de incertidumbre las casas de los antropólogos y de los demás científicos.

Tampoco el museo puede ser nuestra casa, porque no hay colecciones consolidadas de objetos, ni de saberes, dicen los autores posmodernos. James Clifford, que también utiliza la metáfora del collage, sostiene que en una época en la que los individuos y los grupos no reproducen tradiciones continuas sino que «improvisan realizaciones locales a partir de pasados (re)coleccionados, recurriendo a medios, símbolos y lenguajes extranjeros» (1995: 30), «la identidad es coyuntural, no esencial» (ibíd.: 26).

Según Renato Rosaldo, la tarea de exhibir la identidad –más que como operación museográfica– debe hacerse como si se tratara de una venta de garaje, donde el antropólogo no trabaja con objetos nuevos o auténticos, sino con objetos usados y acepta que los usos forman parte de su valor. ¿Por qué elegir la metáfora de la venta de garaje en vez de la del shopping? Entiendo el valor de la poca solemnidad, del carácter cotidiano y familiar de la venta de garaje. Pero me pregunto si no deberíamos reunir las dos imágenes, en oposición al museo, para evitar la tendencia de los antropólogos a preferir las formas pobres, al borde del desuso, lo de segunda mano o Tercer Mundo, con el riesgo de quedarnos sin nada para decir a quienes participan en la integración multicultural moderna de los mercados.

Cabe una última referencia a otro antropólogo que trabaja esta reestructuración de la disciplina en una línea convergente con la de Clifford Geertz. Pienso en Marc Augé cuando sugiere extender el trabajo antropológico a los no lugares de la globalización: los shoppings, los aeropuertos, las autopistas. En esos circuitos –más que lugares– aprende-

mos a conocer los bienes, los mensajes y a las personas que transitan sin patrias que los contengan. El viaje es ahora, más que la tarea que distingue al antropólogo, una condición de vida de las culturas.

Tanto Geertz como estos otros antropólogos se manifiestan insatisfechos con la localización exclusivamente comunitaria del trabajo antropológico y con la reducción de las relaciones entre culturas a los términos clásicos de la interetnicidad, o a la yuxtaposición o encuentro ocasional entre sociedades discretas. El actual pensamiento antropológico se está ocupando de formas transnacionales de interculturalidad: la aspiración que citábamos de Guillermo Bonfil a convertir lo transnacional en objeto etnográfico viene siendo realizada, entre otros, por Arjun Appadurai, Ulf Hannerz, Gustavo Lins Ribeiro y Renato Ortiz. Pero aún estamos en los umbrales de un replanteamiento epistemológico de la disciplina para establecer criterios universales de validación del conocimiento basados en una racionalidad interculturalmente compartida. Este desafío tampoco es respondido por otras disciplinas de acuerdo con las condiciones presentes de la globalización. Para todos sigue siendo una cuestión irresuelta trabajar con las compatibilidades e incompatibilidades emergentes en los procesos de integración regional y transnacional.

## Pierre Bourdieu: el sociólogo en la televisión

En medio de la desintegración paradigmática y las escasas aspiraciones totalizadoras que caracterizan a las actuales ciencias sociales, quedan pocos autores, en el sentido que Geertz dio a esta expresión, «fundadores de discursividad, estudiosos que al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, han actuado, actúan aún y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo» (Geertz, 1989: 30-31). Él atribuye esta talla de autores a Claude Lévi-Strauss, Eduard Evans-Pritchard, Branislaw Malinowski y Ruth Benedict. La vastísima obra de Bourdieu lo hace merecer tanto como Lévi-Strauss la denominación de fundador, y a mi manera de ver más que los otros cuatro antropólogos estudiados por Geertz. Ha renovado la problemática teórica y el conocimiento empírico de la antropología, la sociología de la educación, la cultura, la ciencia política y la filosofía. Probó su sistema teórico en estudios sobre el campesinado, las clases sociales urbanas, el sistema escolar y universitario, el desempleo, el derecho, la ciencia, la literatura y el arte, el parentesco, el lenguaje, la vivienda, los intelectuales y el Estado.

Durante mucho tiempo me pareció extraño que una obra dedicada en forma casi exhaustiva a desentrañar la modernidad apenas se ocupara de esos actores centrales que son las industrias culturales o los medios masivos de comunicación. Su atención a campos simbólicos muy diversos se concentró en la cultura de élite, salvo el artículo «Sociología de la mitología y mitología de la sociología», de 1963, en el que junto con Jean-Claude Passeron criticó los estudios «masmediológicos» de esa época, la investigación sobre la fotografía, hecha con otros sociólogos en 1965, y un artículo largo de 1973, «Le marché des biens symboliques» en el que «el campo de la gran producción», o sea las industrias culturales, es caracterizado a grandes trazos para oponerlo al de «producción restringida» (retoma este texto y lo actualiza en un capítulo de *Las reglas del arte*, de 1992).

Ni sus estudios sobre la moda, ni sobre el deporte, ni el enciclopédico examen de las prácticas estéticas de la sociedad francesa realizado en *La distinción* –donde apenas en seis páginas hace referencias al pasar sobre la televisión– se ocuparon de la organización industrial de la cultura masiva. Esto propició, como vimos antes, que las afirmaciones contenidas en sus trabajos sobre la popularización del arte y sobre los gustos populares fueran refutadas por varios críticos como juicios aristocratizantes (Grignon-Passeron), y que Bourdieu no lograra responder más que con defensas teoricistas. Quizá lo más serio es que la ausencia de las industrias culturales y los procesos de comunicación masiva distorsionan el papel que adquieren otros actores sociales –la escuela y la familia– dentro de una teoría de la reproducción social que ignora el lugar de formas postescolares y posfamilares de socialización. ¿Cómo se puede reducir en una conferencia dada ¡en 1989! «la reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural» a lo que sucede únicamente en «la relación entre las estrategias de las familias y la lógica específica de la institución escolar»? (Bourdieu, 1997). Y en unos poquísimos párrafos de textos y entrevistas, aun más recientes, se ocupó del papel de la televisión solo como auxiliar de la enseñanza escolarizada (ibíd.: 137 y 167).

Por eso, la aparición del artículo «L'emprise du journalisme», de Bourdieu, en 1994 (publicado en Bourdieu, 1996), y sus conferencias *Sobre la televisión*, emitidas por ese medio en marzo de 1996, generaron gran expectativa. Bourdieu eligió como eje organizador de su análisis la noción de «campo periodístico». Aplicó literalmente la noción de campo usada a lo largo de su obra para analizar la religión, la literatura, la política y otros ámbitos: repitió que «un campo es un espacio social estructurado, un campo de fuerzas –donde hay dominantes y dominados, relaciones constantes, permanentes, de desigualdad que

se ejercen en el interior de este espacio– que es también un campo de luchas para transformar o conservar este campo de fuerzas» (ibíd.: 46). Cada uno de los problemas que se plantea en relación con la televisión lo resuelve poniendo a funcionar su teoría de los campos: «Si quiero saber hoy lo que va a decir o a escribir tal periodista, lo que encontrará evidente o impensable, natural o indigno de él, es necesario que yo sepa la posición que él ocupa en ese espacio, es decir el poder específico que detenta su órgano de prensa y que se mide, entre otros índices, por su peso económico, según su participación en el mercado, pero también por su peso simbólico, más difícil de cuantificar» (ibíd.: 46-47).

Aclara que en los comienzos de la televisión, «en los años cincuenta», los participantes en ese medio sufrían múltiples dependencias: de los poderes políticos, del prestigio de otras zonas de la cultura, de las fuerzas económicas y de las subvenciones estatales. Pero con los años «la relación se ha invertido completamente y la televisión tiende a devenir dominante económica y simbólicamente en el campo periodístico» (ibíd.: 47). En la Francia de mediados del siglo XX, el periodismo escrito fijaba las reglas del juego, y dentro de la prensa *Le Monde*. En la oposición entre los diarios que dan *news*, como *France Soir*, y los que ofrecen *views*, como *Le Monde*, este se hallaba bien colocado porque su amplio tiraje le permitía ofrecer información razonada y al mismo tiempo contar con suficiente publicidad para ser independiente. En la actualidad, la televisión –que optó por el modelo de la información rápida y superficial– impone al conjunto del campo periodístico la tendencia a apelar a los sentimientos más que «a las estructuras mentales del público» (ibíd.: 52) y convierte la ampliación de la audiencia en el modo de legitimación generalizado. Luego, los diarios y las revistas –para competir con la televisión– adoptan el estilo *talk show*, el exhibicionismo de experiencias domésticas, como si la lucha por el *rating* solo pudiera ganarse apelando al voyeurismo de los espectadores y lectores. El crecimiento del poder simbólico de la televisión obliga al resto del campo periodístico a perseguir lo «sensacional, lo espectacular, lo extraordinario» (ibíd.: 58) antes relegado a los diarios deportivos y policiales. Ahora, los aspectos anecdóticos de la vida política o lo que provoca curiosidad (catástrofes naturales, accidentes, incendios), lo que «no requiere ninguna competencia específica previa», es lo que prevalece. La lógica comercial impone su peso a la televisión, la televisión a la prensa, incluso a los periodistas más «puros», y eso arrastra aun a los campos culturales que eran más autónomos, como la literatura, la filosofía y la ciencia. Así aparecen los *fast thinkers* de la televisión, historiadores convertidos en periodistas, «autores de dicciona-

rios o de balances del pensamiento contemporáneo ante la grabadora» (ibíd.: 68).

Los intelectuales que en otros tiempos, notoriamente en Francia, cumplían respecto de la comunicación pública una función clínica, o sea que usaban el conocimiento de las leyes para combatirlas, ahora se resignan a la tarea cínica de «servirse del conocimiento de las leyes del medio para volver sus estrategias más eficientes» (ibíd.: 68), vale decir más lucrativas.

En esta descripción, que concuerda con tendencias observadas por otros especialistas en los medios, se percibe también el tono indignado, por momentos desesperado, del intelectual que halló su fortaleza en la autonomía de su campo –y dedicó su vida a teorizarlo para mejor defenderlo– y ahora encuentra que hasta los ámbitos más preservados, como la ciencia y el arte, son subordinados a las fuerzas heterónomas del mercado. Hasta el CNRS (Centro Nacional de la Investigación Científica), órgano responsable de garantizar la independencia del saber en Francia, toma cada vez más en cuenta la consagración que dan los medios a «estos escritores para no escritores», «filósofos para no filósofos» (ibíd.: 69). Entonces, Bourdieu descubre que ocuparse de la televisión es una tarea necesaria del científico social.

¿Qué puede hacer con la televisión un científico dispuesto a guardar la autonomía de su oficio? «Para poner en primer plano lo esencial, es decir el discurso, a diferencia (o a la inversa) de lo que se practica habitualmente en la televisión, he elegido, de acuerdo con el director, evitar toda búsqueda formal en el encuadre y el enfoque, y renunciar a las ilustraciones –extractos de programas, facsímiles de documentos, estadísticas, etc.– que además de que hubieran tomado un tiempo precioso, habrían enturbiado sin duda la línea de una exposición que quería ser argumentativa y demostrativa», advierte Bourdieu en el prefacio escrito para la publicación de sus conferencias televisivas (ibíd.: 6-7). Además de negarse a usar los recursos audiovisuales de este medio de comunicación, dedica la mitad de su primera conferencia a despreciar las obras que son escritas «para asegurar invitaciones a la televisión» (ibíd.: 11) y los procedimientos mediáticos que coloca como antinómicos del trabajo intelectual: la dramatización, la espectacularización que lleva a interesarse por lo extraordinario, «la búsqueda de la exclusividad» y la tendencia a describir-prescribiendo sobre qué y cómo se debe pensar (ibíd.: 18-20). El sociólogo, en cambio, busca «volver extraordinario lo ordinario», suspender el sentido común, porque «las producciones más altas de la humanidad, las matemáticas, la poesía, la literatura, la filosofía, todas esas cosas han sido producidas contra el equivalente de la medición de audiencia, contra la lógica del comercio» (ibíd.: 29).

Hay algunas páginas espléndidas en esta argumentación, por ejemplo cuando habla sobre el enlace negativo que existe en la televisión «entre la urgencia y el pensamiento». Pregunta «si se puede pensar en medio de la velocidad» sin ser repetidor de ideas recibidas, que a su vez fueron antes recibidas por otros, porque en esa prisa del «*fast food* cultural» no es posible plantear el problema de la recepción. Pero, salvo unas pocas observaciones incisivas, predomina en su análisis y en las condiciones estilísticas que elige para intervenir en la televisión, un rechazo a usar, problematizar y por tanto entender la dinámica propia del medio y las oportunidades de pensar a través de imágenes electrónicas. En un tiempo que ha tendido tantos puentes entre escrituras e imágenes, que ha reflexionado sobre los vínculos entre imágenes para entretener y para conocer (desde la antropología visual hasta Jean-Luc Godard y Wim Wenders), trazar un cordón sanitario rígido entre discursos gnoseológicos y discursos comunicacionales o espectaculares es desconocer la historia o consagrar el epistemocentrismo.

Es sintomática la reducción que Bourdieu hace en sus conferencias del campo mediático o televisivo al «campo periodístico». Casi todos los ejemplos, tomados de las prácticas informativas de la televisión y la prensa, intelectualizan la problemática comunicacional. Nunca estudia, como parte del campo, las funciones lúdicas o de entretenimiento de los medios. Cita una vez a Raymond Williams, pero no recoge su examen más sofisticado y matizado de la cultura y la comunicación, que incluye «las estructuras de sentimiento» (Williams, 1980: 150-158). Por tanto, tampoco se pregunta por los problemas específicos del lenguaje televisivo, los tipos de interacción que establece con diversos receptores y la posibilidad de elaborar críticamente esos vínculos.

La sociedad no aparece en *Sobre la televisión* más que como un conjunto homogéneo de espectadores, contradiciendo la crítica a la noción de opinión pública que Bourdieu realizó en un texto famoso, «La opinión pública no existe» (Bourdieu, 1990: 239-250). No reconoce los varios tipos de audiencia, ni las diversas estrategias seguidas por los medios respecto de diferentes destinatarios. Tampoco trata el papel del ombudsman, de las asociaciones de televidentes, ni las complejas participaciones, más o menos simuladas y controladas, en los programas que aceptan la discusión del público. Ni el papel diferente de distintos informativos, de los programas que parodian a otros programas de la televisión o auspician el debate. Solo analiza la desigual distribución de la palabra, la manipulación de la urgencia, del reloj, para interrumpir y controlar (ibíd.: 35).

Para problematizar el lugar en que el científico social puede situarse al hablar de lo que cuestiona su práctica, es útil detenernos en lo

ocurrido cuando Bourdieu participó en un programa de la televisión dedicado a cuestionar cómo la televisión informa de la vida social, «Arrêt sur images», el 23 de enero de 1996. Bourdieu aceptó –después de varias negativas– asistir a un programa que contestaría la pregunta «¿La televisión puede hablar de los movimientos sociales?». Como se analizarían las grandes huelgas ocurridas en Francia en diciembre de 1995, y Bourdieu había expresado su adhesión a ese movimiento, pidió que su postura no fuera mencionada para que no se pensara que el análisis sociológico de cómo informaba la televisión estaba condicionado por sus opiniones políticas. Cuando comenzó el programa, antes de que Bourdieu expusiera su análisis, la presentadora señaló su posición favorable al movimiento de protesta. Bourdieu escribió luego de la emisión un artículo en el que se quejó de este procedimiento y porque lo interrumpieron varias veces, dijo que él había elegido ciertas imágenes de la huelga y luego agregaron otras, y que era tramposo haber identificado a Alain Peyrefitte como «escritor» y no como «senador» de un partido de derecha, a Guy Sorman como «economista» y no como «consejero» del Primer Ministro. Concluyó que «no se puede criticar a la televisión en la televisión» (Bourdieu, 1997: 35-36).

En un artículo de respuesta, el coordinador del programa, Daniel Schneiderman, observó que el malestar de Bourdieu residía en que no se le permitió controlar totalmente el desarrollo de la emisión. Respecto de la manera de identificar a los participantes, le preguntó por qué debían ser nombrados según sus posiciones ideológicas y políticas mientras él pretendía que no se dijera si había estado a favor de los huelguistas. Más aún: le recuerda que cuando le preguntaron antes del programa qué debían escribir bajo su nombre, él respondió: «nada». (Schneiderman: 1997: 38-39).

¿Desde dónde habla el científico social? ¿Desde un no lugar? Bourdieu sostuvo que esa era la manera de conquistar la mayor objetividad posible; Schneiderman citó a Daniel Bougnonx, profesor de comunicación, que en una emisión posterior del mismo programa interpretó que no había mejor manera de «significar que en Bourdieu está Dios» (ibíd.: 39).

Un exégeta de Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant, anota que en la crítica de la escuela hecha en *La reproducción* y en el estudio del sistema universitario francés expuesto en *Homo Academicus*, este autor sostiene una «filosofía antiintelectualista de la práctica» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 13). Agregaré que en ningún lugar esto es más claro que en el libro *El sentido práctico*, donde muestra que la lógica con que pensamos y actuamos en lo social, o sea el *habitus*, está arraigada en el cuerpo, en disposiciones inconscientes.

Desconstruir la posición del analista social requiere, según él, adquirir conciencia de las coordenadas sociales (de clase, sexo y etnia) del investigador, de la posición que este ocupa en el campo académico, y, en tercer lugar, dice Wacquant, de «la parcialidad intelectualista» que le hace imaginar al científico que puede ver el mundo como un espectáculo. Me parece que este sería el punto de partida para –reconociendo los distintos lugares desde los que habla el investigador– poder desconstruirlos, aunque sabiendo que es inútil ocultar sus posiciones porque por más que intente hablar desde un no lugar nunca logrará hacer del mundo un espectáculo aséptico.

## ¿Hay un lugar para estudiar la interculturalidad?

1. Gran parte de los dilemas teóricos y metodológicos de las ciencias sociales están condensados en los itinerarios de estos autores. La trayectoria de Clifford Geertz es la de un antropólogo dedicado a estudios de caso, que rehúsa las generalizaciones y la macroteoría, pero termina preguntándose por las maneras en que construimos los objetos de estudio con los otros de distintas sociedades, en la más amplia interculturalidad. El itinerario de Pierre Bourdieu es el de alguien que comenzó trabajando en Argelia como antropólogo, en pocos años replicó y expandió sus estudios en Francia construyendo una macroteoría sociológica que fue aplicando en forma deductiva a objetos muy diversos, sin reconocer suficientemente la especificidad de cada arte, de la literatura, de la política y de las industrias culturales. Al primero le sigue importando hasta en su última etapa el carácter dramático de las interacciones sociales, por lo tanto su sentido indeciso, ambiguo, y las variaciones posicionales necesarias para captar los juegos no previstos en la codificación social; Bourdieu atacó la dramatización de las noticias en la televisión y trató de proscribir lo dramático de la reflexividad científica. La observación crítica de la subjetividad del observador practicada por Geertz, los etnometodólogos y los antropólogos posmodernos, según el autor de *Respuestas*, «abre la puerta a una forma de relativismo nihilista» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 46). Esta afirmación es demasiado taxativa respecto de los autores más relativistas o «anarquistas» de la antropología posmoderna, y francamente inapropiada ante los esfuerzos de construcción de cierta objetividad a partir de la sistematización de lo intersubjetivo que hallamos en las obras de Geertz y Rosaldo.

En verdad, no se trata solo de una cuestión epistemológica sino también estética. Rosaldo encuentra coincidencias con el Bourdieu an-

tropólogo, al reconstruir el análisis social, a tal punto que cierra el capítulo de *Cultura y verdad* dedicado a la indeterminación del tiempo indio y las improvisaciones ilongote apropiándose in extenso de la descripción bourdieuana del ritmo y la política de reciprocidad entre los campesinos de Argelia. Le atrae cómo el autor francés describe, en la dialéctica de ofensa y venganza, la creación de espacios para retrasar la revancha, las estrategias que manejan el ritmo de la acción, apresuran y sorprenden, o contienen y postergan para intensificar la amenaza. Pero Rosaldo difiere de Bourdieu en algo que parecería una sutileza excesiva en la perspectiva de un epistemólogo. Dice que el paradigma bourdieuano de «reto y respuesta sugiere la estética de las artes marciales. Los ilongotes y yo preferimos enfatizar la gracia social, el ritmo y los pasos que moldean la danza de la vida. Mi proyecto ha sido describir la estética discrepante que da forma al ritmo de la vida cotidiana donde el tiempo del reloj no es la suma realidad» (Rosaldo, 1989: 121). ¿Por qué dar tanta importancia al ritmo? Porque en sus movimientos, explica Rosaldo, se manifiestan «la reflexión y la negociación en curso, la calidad de las relaciones sociales entre los participantes» (ídem).

Se diría que en su crítica al uso de los tiempos televisivos, su insensibilidad ante los ritmos del debate y las indefinidas oportunidades de negociación y disputa, el Bourdieu sociólogo olvidó su experiencia antropológica en Argelia. Tampoco tuvo en cuenta lo que él mismo escribió en su posfacio al libro de Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, que este autor realizó bajo la dirección de Clifford Geertz: aunque malentiende la obra de Geertz como «un positivismo renovado» por la descripción densa, que haría del científico un sujeto neutral, «irreprochable servidor de los cánones lógicos de la explicación», Bourdieu elogia el trabajo de Rabinow por su cuestionamiento de la «autoridad» etnográfica, derivada de los rituales metodológicos de la academia. Sostiene que los hechos son fabricados en el campo, en el «trabajo de interpretación conjunto» del etnógrafo y sus informantes (Rabinow, 1992: 152), lo cual parece coincidir con la afirmación de Rabinow de que «los hechos antropológicos son transculturales» (ibíd.: 142). Sin embargo, ante la televisión Bourdieu, preocupado por imponer su autoridad epistemológica «objetiva», descalifica la gestión del sentido en la disputa televisiva, las transacciones que deben ocurrir cuando un sociólogo habla para la pantalla. Comparto la crítica de Bourdieu a la televisión por subordinarse al mercado, pero a esa crítica le falta percibir lo que en el lenguaje y en el ritmo de la comunicación audiovisual apunta a un modo de interacción social, a una construcción del conocimiento, distinta de la académica.

2. Dos movimientos contemporáneos nos colocan ante la tentación de imaginar que podríamos no pertenecer a ningún lugar. Una de esas corrientes es el proceso globalizador, o sea, la desterritorialización de empresas, capitales, bienes, comunicaciones y migrantes, entre cuyos resultados se hallan los no lugares celebrados por Marc Augé (aeropuertos, shoppings, autopistas). Otro es el intento de superar los subjetivismos, y alcanzar una mirada objetiva, basada en una producción científica universalizada, que aboliría las diferencias culturales como estructuras-soportes de diversas modalidades de conocimiento.

Sin embargo, los lugares siguen existiendo en tanto continúa habiendo alteridad en el mundo. Ha sido transitoriamente útil la noción de no lugar para volver a los antropólogos más atentos a lo que nos comunica, integra y relativiza nuestras diferencias en un mundo donde cada vez hay más autopistas materiales y simbólicas. Pero aun en los aeropuertos más ajenos al país que los aloja, aun en los collages de los shoppings y las ventas de garaje, es posible –y necesario– identificar de dónde proceden las cosas y las personas. Lo que dice Geertz cuando rechaza las obsesiones de la sociobiología y el neorracionalismo por encontrar una «naturaleza humana» es aplicable a la imposición de una racionalidad teórica absolutamente universalizante: el precio que hay que pagar por ese tipo de verdad «es la decontrucción de la alteridad» (Geertz, 1996a: 122).

3. Elegir a Clifford Geertz y a Pierre Bourdieu tuvo el propósito de averiguar cómo dos fundadores de las ciencias sociales se sitúan ante lo que desafía sus modos de entenderlas. Haberlos escogido lleva el supuesto de que entre los retos que tenemos hoy antropólogos y sociólogos se hallan el dar cuenta de las formas globalizadas de interculturalidad que exigen ir más allá del estudio de ocasionales contactos entre culturas y sociedades, así como entender las industrias culturales y otros procesos que trascienden las sociedades nacionales. Con este fin, sería valioso examinar cómo respondió Bourdieu a los efectos teóricos y políticos que ha tenido la traducción de sus obras en sociedades no europeas, que está documentado en un libro donde incluye diálogos con lectores estadounidenses y japoneses de sus textos (Bourdieu, 1997).

También convendría profundizar algo que por el momento insinúo: cómo se exilia, migra y se reubica inestablemente el trabajo intelectual cuando no pertenecemos solo a una sociedad nacional, y cuando las universidades nacionales y públicas deben definir su tarea en relación con nuevos espacios transnacionales y privatizados. En estos espacios surgen desafíos a la producción y el uso del saber, a veces se generarán conocimientos y también oportunidades inéditas –como ocurre con

las empresas, con los medios– para rehacer nuestro trabajo intelectual desde lugares distintos de la universidad, que no pienso (ni en sentido teórico, ni político) que puedan considerarse no lugares.

4. Al mismo tiempo que algunos lugares de acción y de conocimiento se desdibujan, los dispositivos mercantiles tienden a subordinar a todos a su lógica. El mercado no es un lugar, como quizá podría decirse del Estado o de la universidad, sino una lógica organizativa de las interacciones sociales. Entonces, la oposición que tantas veces se hace entre Estado y mercado no debe verse como confrontación entre dos entidades. Más que un lugar social, el mercado es ese modo de organizar la circulación de los bienes, mensajes y servicios como mercancías, que tiende en la actualidad a reducir las interacciones sociales a su valor económico de cambio.

¿Cuál es el sentido, entonces, de hablar de mercados simbólicos? El uso metafórico de esa expresión económica debe acompañarse de una reflexión y autorreflexión acerca de lo que en la producción literaria, artística, mediática y política trasciende la circulación mercantil: producción de conocimiento e información, búsquedas estéticas, defensa de derechos humanos y otras razones por las cuales los seres humanos y las culturas interactúan.

Seguiré analizando en próximos capítulos las condiciones de esta reflexión y autorreflexión. Señalo ahora que cabe dudar, con Bourdieu, de que la televisión pueda criticarse a sí misma en la televisión. También conviene ser suspicaces con los intentos del relativismo antropológico de ayudar a las culturas a superar su etnocentrismo autojustificatorio. Ni es posible confiar en que el campo científico sea capaz de cumplir desinteresadamente este trabajo crítico sobre sí mismo, después de las dificultades exhibidas, entre otros, por los estudios de Bourdieu sobre el campo académico, y por Geertz y los antropólogos posmodernos sobre los obstáculos a la reflexividad en la escritura y en las instituciones antropológicas.

Llegamos así no a una conclusión, sino a una hipótesis para el trabajo futuro. Tal vez dos tareas estratégicas para salir del ensimismamiento de las disciplinas y las instituciones, de su reorganización acrítica bajo el mercado, y para reencontrar el interés público, sean: a) permitir que los objetos de estudio y acción de cada campo sean confrontados, es decir desafiados, por los otros con los que tienen relación (por ejemplo, las artes de élite y las culturas folclóricas por los medios, los medios por las interacciones sociales no mediáticas); b) dejar que dentro de la globalización emerjan las preguntas de la interculturalidad, de las fronteras que no caen o solo cambian de lugar, de las diferencias y desigualdades no diluibles en la globalización.

Confirmamos que los objetos de estudio de las ciencias sociales no pueden ser identidades separadas, ni culturas relativistamente desconectadas, ni campos absolutamente autónomos. Las evidentes interacciones entre ellos no se entienden si las concebimos como simple yuxtaposición. En un tiempo de globalización, el objeto de estudio más revelador, más cuestionador de las pseudocertezas etnocéntricas o disciplinarias es la interculturalidad. El científico social puede, mediante la investigación empírica de relaciones interculturales y la crítica autorreflexiva de las fortalezas disciplinarias, intentar pensar ahora desde el exilio. Estudiar la cultura requiere, entonces, convertirse en un especialista de las intersecciones.

# 4

# La globalización de la antropología después del posmodernismo

Hemos venido hablando de los antropólogos como profesionales especializados en la interculturalidad. Las oscilaciones ambivalentes encontradas entre lo propio y lo ajeno generan dudas sobre nuestro poder de ubicuidad y traductibilidad poco confortables. Divididos entre la lealtad a la sociedad estudiada y las exigencias del conocimiento en las instituciones en las que enseñamos, entre el saber de los nativos y el pensamiento científico, no es fácil construir discursos que tiendan puentes entre ambos. El giro lingüístico de las ciencias sociales, en el tramo final del siglo XX, colocó precisamente en el nivel discursivo estos viejos dilemas de la práctica etnográfica.

En este capítulo y el siguiente voy a examinar algunos problemas confrontados por ese énfasis en los discursos. Aquí intentaré mostrar los límites de los debates epistemológicos y políticos posmodernos que situaron en la construcción de los textos etnográficos los conflictos de la interculturalidad. En el próximo, propondré un trabajo semejante con los estudios culturales.

## Trabajo de campo o retórica textual

El análisis crítico de la discursividad etnográfica puso bajo sospecha los modos de validación empírica de la antropología, sobre todo ese recurso –el trabajo de campo–, durante décadas considerado clave de la

originalidad y el valor científico de esta disciplina. La imagen paradigmática del antropólogo, consagrada por Malinowski en su introducción a los *Argonautas,* como un nuevo tipo de intelectual que acabaría con las distorsiones sobre pueblos lejanos, se volvió dudosa desde que se publicaron los *Diarios* de ese autor. El antropólogo al que James Clifford, entre otros, considera el fundador de «la autoridad etnográfica» (1988) expresa en sus notas íntimas el reiterado hastío por la cultura melanesa, su pasión por la «animalidad» de los cuerpos nativos, el cultivo de una relación asimétrica con los informantes. En fin, más que como un científico en diálogo receptivo y respetuoso con los trobriandeses, se muestra como un «polaco vagabundo» (Geertz, 1989) que aspira a ser nombrado *Sir* en Inglaterra, «un yo en peligro, una conciencia fragmentada que busca integrarse atrincherándose en una posición, un sí mismo» apenas organizado en torno de las promesas de respetabilidad que cree ir preparando al «trabajar para la inmortalidad» (Cardín, 1990).

En 1983 un libro de Florinda Donner, *Shabono,* celebrado por varios antropólogos como un avance sustancial en la investigación, provocó una vasta polémica en *American Anthropologist* cuando Rebeca B. de Holmes demostró que esa obra no surgía de haber vivido entre los yanomanos descriptos sino de saber «ensamblar con cierta gracia» y una fantasía «a la manera de Carlos Castañeda» informes de otros, especialmente de un libro que relata la vida de una brasileña raptada por esos indios de Venezuela.

Los ejemplos proliferan: la refutación de Derek Freeman a la interpretación de Margaret Mead sobre los samoanos; las polémicas entre Redfield y Oscar Lewis sobre Tepoztlán; los ataques a la obra de Leach sobre Birmania. Otros casos semejantes han llevado a desconfiar no solo del carácter fidedigno de la información presentada por los etnógrafos o las interferencias de su subjetividad en las descripciones. Emergen preguntas más radicales. Si tantas suspicacias vuelven evidente que los textos antropológicos no pueden ser leídos como una taquigrafía de la experiencia indígena ¿qué son, entonces? ¿Hay algo que los diferencia nítidamente de los relatos de viajeros y náufragos, de las ficciones literarias documentadas empíricamente?

Es arduo saber quién habla en los libros de antropología: ¿los protagonistas de la sociedad estudiada o el que transcribe y ordena sus discursos? ¿En qué medida las culturas distintas de la del observador pueden ser aprehendidas como realidades independientes y en qué grado son construidas por quien las investiga? ¿No se esconden bajo el pretexto prestigioso de «haber estado allí», en condiciones que nadie conoce ni puede verificar, las estrategias usadas por un grupo de profe-

sionales para encontrar un lugar entre los que «están aquí», en la academia y los simposios, en las revistas y los libros especializados?

La cuestión se viene complicando desde la mitad del siglo XX, cuando las sociedades coloniales sobre las que clásicamente trabajaban los antropólogos dejaron de serlo, y su desarrollo contemporáneo las aproximaba a las metrópolis. También porque las comunicaciones entre los países dependientes y los centrales se han vuelto muy fluidas. La distancia entre los pueblos coloniales y los metropolitanos, que permitía a los antropólogos jugar el papel de traductores sin inquietarse demasiado por las relaciones de poder entre ambos, se redujo o se vuelve poco significativa. Además, los grupos subalternos no se dejan representar tan impunemente por otros. Ya no se sabe, dice Geertz, a quién hay que persuadir ahora: « ¿A los africanistas o a los africanos? ¿A los americanistas o a los indios americanos? ¿A los japoneses o a los japonólogos?» (Geertz: 1989: 143).

Una novedad en los debates de los últimos años sobre las viejas preocupaciones por la cientificidad de la antropología es no quedarse en la crítica *ética* (¿dice el etnógrafo la verdad?) o en la impugnación *política* (los intereses colonialistas impiden a muchos antropólogos ver correctamente o los impulsan a deformar lo real). La problematización se ha vuelto más radical al cuestionar epistemológicamente las condiciones en que se produce el saber antropológico y en que se elabora su comunicación a través de mediaciones textuales e institucionales.

## El antropólogo como escritor

Una primera utilidad de esta línea de trabajo, desarrollada al comienzo por la antropología hermenéutica y profundizada por autores posmodernos norteamericanos, es volvernos más atentos a las variadas situaciones que intervienen en la formación del saber antropológico y en la construcción de la singularidad de la disciplina. Cada vez se piensa menos que lo que se dice en el discurso antropológico sea un resultado directo del trabajo de campo y legitimado únicamente por él. Conocer si el investigador estuvo en el campo, qué hizo allí y cómo lo hizo es y seguirá siendo una cuestión éticamente importante, pero epistemológicamente insuficiente. Hoy sabemos que lo que un antropólogo declara haber encontrado en el campo está condicionado por lo que se ha dicho o no dicho previamente sobre ese lugar, por las relaciones que establece con el grupo que estudia y con diferentes sectores del mismo, o lo que quiere demostrar –sobre ese grupo y sobre sí mismo– a la comunidad académica para la cual escribe, por su posición

(dominante o pretendiente) en el campo antropológico, por el manejo más o menos hábil de las tácticas discursivas con que puede lograr todo eso.

Sin embargo, la tendencia predominante en los libros de antropología es ocultar estas condiciones contextuales del trabajo de campo. Para eso existen varias convenciones textuales características de ese género literario-científico que es el «realismo etnográfico». Por ejemplo, se evita la primera persona para sugerir la objetividad de lo que se describe y la neutralidad del investigador: en vez de afirmar «observé que comen de tal manera», se dice «ellos comen así». Para garantizar la verosimilitud de lo expuesto se acumulan detalles y detalles de la vida diaria, y se insinúa la autoridad experiencial del antropólogo con mapas, fotos y croquis del lugar estudiado. Se incluyen múltiples términos nativos y se explican minuciosamente las singularidades del grupo analizado para marcar su distancia respecto de nuestra cultura y la competencia del investigador.

La desconstrucción del discurso antropológico realizada en esta línea por autores como Georges E. Marcus y Dick Cushman los lleva a sostener que el supuesto realismo etnográfico es una ficción: dispone los datos para conferir apariencia de objetividad a un sentido social que estaría ya formado y que solo sería visible para este sujeto excepcional, de una cultura diferente –el antropólogo–, entrenado para percibir el sentido global y profundo que se ocultaría a los actores. El carácter fragmentado e incoherente que suele tener la experiencia de campo se sutura al someterlo al orden liso y compacto de las interpretaciones omniabarcadoras. El proceso de diálogo y negociación con los informantes en que el antropólogo obtiene los datos se borra en el monólogo despersonalizado de quien describe estructuras sociales. El antropólogo tiene éxito no tanto por el rigor y la verificabilidad de sus explicaciones, sino –dice Marilyn Strathern– porque logra presentarlas como «una ficción persuasiva» (1987).

La cuestión es si ahora el trabajo antropológico puede salir de esta condición de simulacro y asumirse como construcción del objeto de estudio. ¿Es posible que el investigador recupere algún tipo de autoridad? Para ello se requieren, al menos, tres operaciones: a) incluir en la exposición de las investigaciones la problematización de las interacciones culturales y políticas del antropólogo con el grupo estudiado; b) suspender la pretensión de abarcar la totalidad de la sociedad examinada y prestar especial atención a las fracturas, las contradicciones, los aspectos inexplicados, las múltiples perspectivas sobre los hechos; c) recrear esta multiplicidad en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reprodu-

ciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones. En vez del autor monológico, autoritario, se busca la polifonía, la autoría dispersa.

Para emprender este giro histórico, la antropología se ha abierto a los conceptos, instrumentos y elaboraciones de la lingüística, el análisis del discurso, la historia, y, por supuesto, a los aportes de filósofos y epistemólogos. Se volvió frecuente que los autores posmodernos recurrieran a Foucault para desconstruir las nociones de autor y episteme, a Wittgenstein, Gadamer y Ricoeur para liberarse de las ingenuidades gnoseológicas del realismo etnográfico y establecer de un modo crítico los procedimientos hermenéuticos, a Austin y Searle para entender los juegos del lenguaje y cómo se hacen cosas con palabras. En el mismo proceso en que el trabajo de campo perdía legitimidad y dejaba a la antropología sin la seguridad de ese rasgo propio, se perseguía la certeza en un espacio multidisciplinario.

Esta labor desconstructiva corresponde en algunos países, notablemente en los Estados Unidos, a un deslizamiento de la investigación empírica a la exégesis textual. Ante las sospechas hacia la etnografía realizada en pueblos lejanos, los Otros a estudiar son los antropólogos precedentes y el material preferido pasan a ser sus textos. En algunos casos, por ejemplo los análisis de Mary Louise Pratt sobre las obras de Hans Stade y Firth, o los de Renato Rosaldo acerca de los nuer de Evans-Pritchard y Montaillou, de Emmanuel Le Roy Ladurie, hallamos estudios metaetnográficos consistentes que muestran cómo develar las astucias textuales de los antropólogos en relación con las condiciones de producción de sus libros.

Pero en otros trabajos, como la mayoría de los presentados en el seminario de Santa Fe que dio lugar al libro *Writing Culture*, esa especie de manifiesto colectivo de los antropólogos posmodernos, prevalecen los análisis paraliterarios y filosóficos. En vez de utilizar los instrumentos del análisis del discurso para entender las estrategias sociopolíticas o la lógica argumentativa de los antropólogos, prefieren mirarlos desde las preceptivas estéticas de Deleuze o Derrida. El resultado es una reducción de los antropólogos a escritores.

Parece indispensable encontrar nuevas maneras de producir, junto con el trabajo teórico, otro tipo de etnografía. Algunos antropólogos lo hacen. Elijo dos casos de distintas líneas: Michael Taussig, citado como ejemplo en la bibliografía posmoderna norteamericana, y Nigel Barley, cuya labor es convergente con esa tendencia pero con mayor repercusión en el ámbito inglés.

Michael Taussig realizó en su libro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* un montaje de relatos coloniales sobre el terror en la

Amazonia colombiana, el testimonio de un argentino torturado, sesiones de chamanismo, textos literarios, imágenes populares de santos católicos y sus propias visiones obtenidas mediante drogas alucinógenas. En vez de concentrarse en un único objeto de estudio y detectar el sentido peculiar de cada uno, se coloca él en el centro del relato y hace explícitas sus reflexiones sobre la violencia y el terror en las sociedades contemporáneas. Considera las condiciones sociales que engendran el terror –la ambición de lucro de las corporaciones, la necesidad de controlar a los trabajadores–, pero quiere ver detrás: «las formaciones culturales, los modos de sentir, construidos intrincadamente, duraderos, inconscientes, cuya red social de convenciones tácticas e imaginarios descansa en un mundo simbólico y no en aquella débil ficción «prekantiana» representada por el racionalismo o el racionalismo utilitario» (Taussig, 1987: 9). Para acceder a esas formaciones inconscientes no sirven el realismo etnográfico ni las descripciones holísticas habituales en el discurso antropológico. Más que establecer causalidades, sugiere conexiones de sentido. Taussig sostiene que «la subversión mística de los mitos» requiere dejar intactas ambigüedades: se trata de «penetrar el velo manteniendo su calidad alucinatoria».

La violenta y heterodoxa prosa de Taussig, su intento de subversión mítica del mito, se asemejan a su propia descripción de las sesiones chamanísticas. Como el chamán, el antropólogo articula un montaje de relatos vivenciales queriendo que los lectores lleguen a «sentir algo» ante el terror. Pero aquí reaparece la limitación de operar en el universo del texto. Mientras el chamán *actúa*, o sea que interviene en un cuerpo, provoca vómitos, hace que las personas tengan fantasías, alucinaciones, «pinturas» y les hace verbalizar esas imágenes para «curarlas», el libro de Taussig solo dispone de palabras impresas y únicamente puede provocar en el lector un malestar. Las obras posteriores de este autor, aun menos preocupadas por el rigor etnográfico, exasperaron estos juegos interpretativos.

Con una perspectiva distinta reelabora los vínculos entre trabajo de campo y discurso antropológico la regocijante obra de Nigel Barley, *El antropólogo inocente* (1989). Desde la dedicatoria del libro –«Al Jeep»– se empeña en que sea parte de su trabajo la reflexión desolemnizada, irónica, sobre la soledad y las dificultades del trabajo prolongado en el terreno. Comienza explicando el estancamiento de la antropología británica como una de las motivaciones para ir al África. Cuenta sus dudas acerca de las razones personales para salir de trabajo de campo: ¿se trata «de una de esas tareas desagradables, como el servicio militar, que había que sufrir en silencio»; es un recurso para salvarse de la docencia y las tutorías, un privilegio de la profesión que durante el resto de la vi-

da deja a mano un repertorio de anécdotas etnográficas para hacer callar a los alumnos y entretener a la gente, o una manera de adquirir –a fuerza de presenciar ritos repugnantes y sentándose a escuchar a sabios hindúes– ese halo que permite formar parte de «los santos de la iglesia británica de la excentricidad»? No deja de explicar los preparativos: cómo aprendió a convencer al comité otorgador de becas readaptando el proyecto original, los trámites con la burocracia de Camerún y su línea aérea que «consideraba a todos los clientes una detestable molestia», en suma, todo lo que le hizo sentir la laboriosa instalación en el país Dowayo como una empresa insensata.

El libro ofrece una minuciosa información sobre las prácticas y ceremonias, el lenguaje y las comidas, la construcción de las chozas, los nexos entre la lluvia, la circuncisión y la fertilidad vegetal en el grupo elegido. Pero todo el tiempo incorpora a la exposición el trabajo crítico: recolección de datos, ruptura con el sentido común, construcción del objeto y prueba, incluyendo las incertidumbres. La entrañable inserción en la comunidad que uno ve crecer a medida que avanza el trabajo no lleva al autor a aislar a ese pueblo; relativiza sus hábitos y formas de pensar en interacción con las etnias y los grupos vecinos: fulanis, koma, negros urbanizados, cristianos, musulmanes, funcionarios y cooperantes occidentales. Tampoco su dedicación a los dowayo lo inhibe para reírse del desopilante «jefe de lluvia» y del anciano sabio, de los misioneros desconcertados, y, por supuesto, ejercer la ironía mayor sobre sí mismo, aun en los episodios más dolorosos: sus traspiés lingüísticos y policiales, la extracción dental que le realiza un mecánico y le sirve para contrastar las aventuras de la medicina occidental con los ritos y terapias indígenas, prolijamente considerados y hasta utilizados por el propio etnólogo, sin por eso idealizarlos.

¿Qué cambios genera introducir libros, una lámpara de gas y un coche en una rudimentaria población africana? ¿Cómo entender la vida de un pueblo que siempre describe las cosas no como son, sino como deberían de ser? No es fácil saber si la dificultad para encontrar a una persona en el lugar donde se dice que está implica «una diferencia epistemológica básica entre nosotros –como los conceptos de "conocimiento", "verdad" o "prueba"– o si simplemente mentían». «¿Pensaban que tener un firme conocimiento erróneo era mejor que la duda?» Para responder a estas preguntas, para no hacer una mera descripción etnográfica, hay que tomar en cuenta que las observaciones de lo que buscaba deliberadamente le llevaron, según dice, el uno por ciento del tiempo que pasó en África. «El resto lo invertí en logística, enfermedades, relacionarme con la gente, disponer cosas, trasladarme de un sitio a otro y, sobre todo, esperar» (Barley, 1989: 125).

## Del análisis textual a la crítica socioinstitucional

Los libros de Taussig y Barley iniciaron esta costumbre, ahora frecuente, de incluir en la elaboración antropológica del material etnográfico múltiples reflexiones críticas sobre los fundamentos conceptuales y las condiciones políticas en que se produce el conocimiento. Esto no era común, ni siquiera en los hermeneutas y posmodernos que hace 20 años reconocían su importancia. Geertz pedía que nos fijáramos en el hecho de que, por más que el antropólogo vaya a buscar sus temas a escarpadas playas de Polinesia o a un llano amazónico, era la participación en el mundo de las bibliotecas, las pizarras y los seminarios lo que hacía que la antropología se leyera, se publicara, se reseñara y se citara; pero se concentraba en el análisis textual de sus colegas. Paul Rabinow señala la necesidad de trascender la hermenéutica textual con estudios sobre las relaciones de poder académico, sobre el modo en que las «comunidades interpretativas» establecen en cada período la legitimidad de los enunciados (Rabinow, 1992); pero las condiciones socioinstitucionales en que se realiza la producción antropológica no se convierten en parte de su investigación.

Aquí me parece necesario conectar este trabajo con la tesis de Pierre Bourdieu acerca de que la «vigilancia epistemológica» no puede ser solo una tarea intradiscursiva o intracientífica. Si queremos entender por qué el conocimiento se produce y se comunica de ciertos modos es preciso estudiar la lógica de cada campo científico, o sea el sistema de relaciones entre los agentes e instituciones que intervienen en la producción, circulación y apropiación del saber. En su obra *Homo Academicus*, Bourdieu explica cómo los profesores e investigadores definen opciones epistemológicas y estilos de trabajo según la posición que ocupan en el campo en que operan. Las preferencias teóricas y metodológicas no se forman solo por el interés de aumentar el conocimiento; dependen, asimismo, de la necesidad de legitimar las maneras de hacerlo en la investigación o la docencia. El examen de los prólogos, las reseñas críticas, la participación en cargos académicos y en las redes de notoriedad (ser citado, traducido, invitado) descubre cómo se combinan los procesos epistemológicos con las condiciones institucionales en la producción del saber.

Los temas –o las tribus– de moda se establecen, en parte, por exigencias provenientes de la dinámica propia del conocimiento, pero también por relaciones de solidaridad y complicidad entre los miembros de cada institución, entre quienes pertenecen al comité de redacción de una revista o a los mismos jurados de tesis. La lógica que rige esos intercambios sociales entre los miembros de cada campo

intelectual, el sistema de tradiciones, rituales, compromisos gremiales y otras obligaciones no científicas «en las que hay que participar» es «el fundamento de una forma de autoridad interna relativamente independiente de la autoridad propiamente científica» (Bourdieu, 1984: 129).

La autoridad antropológica no se constituye solo por la distancia entre el objeto de estudio y el lugar en que se comunica el saber sobre él, ni mediante las destrezas textuales con que se simula el carácter compacto y coherente de ese saber, sino también por la manera como la organización del campo antropológico establece lo que debe ser estudiado y lo que quedará excluido. Así se configura en cada época lo que sería propio de la antropología y se expulsan partes de la problemática social al territorio de la historia, de la sociología o de lo que simplemente no vale la pena pensar. En tales condiciones se decidió a principios del siglo XX que el trabajo de campo era el núcleo distintivo de la práctica antropológica, que debía realizárselo de un cierto modo y en ciertos lugares del planeta, y que la autoridad del investigador se constituía de forma diferente que en otras disciplinas.

Para saber cómo conocer mejor es necesario conocer mejor cómo nos organizamos para conocer. Cómo se interiorizan en nosotros hábitos metodológicos y estilos de investigación que consagran las instituciones y los dispositivos de reconocimiento. Se trata, por tanto, no solo de desconstruir los textos, sino de que los antropólogos volvamos *otro,* ajeno, nuestro mundo, que seamos etnógrafos de nuestras propias instituciones. Hay un momento en el que la crítica epistemológica no puede avanzar si no es también antropología de las condiciones socioculturales en que se produce el saber.

Una antropóloga brasileña, Custodia Selma Sena, se preguntó si debíamos ocuparnos tanto de un libro desparejo como *Writing Culture*, de ese grupo de especialistas norteamericanos que se había reunido en Santa Fe, aparentemente, más que para escribirlo, para matar al padre, o sea a Clifford Geertz. Quizás habría que entender la virulencia impugnadora de estos antropólogos, entonces de mediana edad, «en el contexto de un mercado de trabajo altamente saturado para profesionales de antropología y donde la universidad es la única opción». Cree percibir, en esa preocupación por distinguirse a través de la crítica a las generaciones precedentes y mediante la innovación, una búsqueda de supervivencia intelectual (Sena, 1987).

Esta advertencia puede ayudar a entender el significado de un combate académico en las condiciones precisas de la antropología norteamericana. Aunque esa no sea exactamente la situación latinoamericana, hay otras razones por las cuales este movimiento puede merecer

ecos. Como dice la misma autora refiriéndose a Brasil, un trabajo menos ingenuo y literariamente más valioso sobre la escritura antropológica podría aliviar la saturación que a menudo produce tener que atormentarse en las aulas, en las defensas de tesis y en los congresos con «la exposición obsesiva y minuciosa de monótonas irrelevancias empíricas» para demostrar que se estuvo en el campo.

No se trata únicamente de escribir textos con una retórica más seductora, sino de que la preocupación por la escritura es un requisito indispensable para problematizar las condiciones de producción y comunicación del trabajo etnográfico. Este problema clásico de la antropología en todos los países se ha agravado, me parece, en América latina por el auge de la llamada investigación-acción.

Si bien las tendencias hermenéuticas y posmodernas no han resonado mucho en América latina, las críticas políticas a la antropología suscitaron en los últimos 30 años una difundida inquietud por evitar el paternalismo etnográfico y no sustituir la voz de los actores estudiados. Dentro y fuera de la academia, en organismos gubernamentales y en movimientos de educación popular, barriales, étnicos y artísticos, se expandió la consigna de dejar hablar al pueblo. Las historias de vida, los concursos de testimonios, los talleres literarios o de rescate cultural con obreros y campesinos parecen justificarse solo por el hecho de que el investigador promovería la «expresión auténtica» de los grupos subalternos. Las exaltaciones de la diferencia y la autonomía absoluta frente a la globalización, a las que me referí en un capítulo anterior, exhiben la persistencia de esta línea de trabajo.

A la luz de los actuales debates epistemológicos y discursivos es posible pensar de un modo más complejo este proceso. ¿Quién habla cuando los sectores populares se expresan: una naturaleza tradicional, esencial, o el conjunto de condiciones sociales y textos que los vienen constituyendo? ¿Dicen ellos lo mismo cuando se comunican entre sí o cuando se manifiestan ante un investigador, un promotor cultural o un militante político? ¿No implica cada técnica de recolección de discursos y observación de interacciones un recorte del proceso histórico y social? Si bien no hay nada que pueda ser considerado esencialmente popular, un trabajo crítico sobre estos problemas, que trascienda las certezas ingenuas del «sentido común» (popular, académico o político), tiene mejores posibilidades de promover discursos y prácticas más representativas de los grupos populares.

El reconocimiento de esta complejidad del trabajo de campo, así como de su interacción con los dispositivos textuales e institucionales en que se constituye su sentido, no tiene por qué reducir la importancia y el valor de ir al campo. Hacer antropología, o simplemente hacer

investigación, requiere datos, y para obtenerlos es necesario hacer trabajo en el terreno. Las discusiones teóricas y la crítica a los textos antropológicos sirven para ser más conscientes de que los datos no están en el campo, esperándonos, y que son resultado de procesos sociales, institucionales y discursivos de construcción; pero la labor teórica no puede sustituir el esfuerzo por obtenerlos. Más bien aumenta la necesidad de tener más datos, volver una y otra vez al campo para someterlos a prueba.

Una comprobación de cómo puede fortalecerse el trabajo empírico con este cuestionamiento epistemológico y discursivo se halla en el diálogo con que termina esa empresa desconstructiva de las ilusiones de la investigación sobre el terreno que es el libro de Nigel Barley. Cuando regresa a Inglaterra con 18 kilos menos y con sus creencias fundamentales cuestionadas, le habla por teléfono al amigo que lo había incitado a hacer trabajo de campo:

> –Ah, ya has vuelto.
> –Sí.
> –¿Ha sido aburrido?
> –Sí.
> –¿Te has puesto muy enfermo?
> –Sí.
> –¿Has traído unas notas a las que no encuentras ni pies ni cabeza y te has dado cuenta de que te olvidaste de hacer todas las preguntas importantes?
> –Sí.
> –¿Cuándo piensas volver?
> Me reí débilmente. Sin embargo, seis meses más tarde regresaba al país Dowayo.

## Qué significa «ir al campo» cuando lo tenemos aquí

El final del libro de Barley sugiere una vez más, pese a su irónico distanciamiento de la labor misionera de los antropólogos, que las incertidumbres de esta disciplina deben encararse descentrándose, mediante el trabajo de campo en tierras lejanas. Cuando apareció esta obra, a fines de la década de 1980, fue leída como correctivo al recogimiento en los textos que promovía el posmodernismo antropológico. De hecho, varios protagonistas de aquel debate sobre discursos estaban regresando al trabajo en el terreno para experimentar su nuevo enfoque de la disciplina.

Unos años después vemos que, con toda su importancia, la prueba empírica es insuficiente para resolver las incertidumbres teóricas. Actualmente, los esfuerzos para redefinir la antropología pasan por una revisión teórico-práctica de las nociones de alteridad, diferencia, desigualdad, desconexión y, en síntesis, del concepto de interculturalidad.

Quizá sirva hacer con estas nociones lo que hace el antropólogo con las nociones de sociedad, política, ritual o cualquier otra en los pueblos o grupos que estudia. No impone a priori lo que la teoría antropológica prescribe, sino que escucha lo que esas palabras significan –o lo que las equivalentes cumplan– para los actores sociales. En la actual teoría del arte se está usando con bastante fecundidad esta estrategia: en vez de establecer límites preconcebidos sobre qué es arte y lo que no merecería ese nombre, se describen las prácticas y las obras de aquellos que se llaman artistas y son reconocidos así por las instituciones (Danto, 1999).

¿Qué caracteriza la práctica habitual del antropólogo? Ya dijimos que en un tiempo fue el trabajo de campo durante largos períodos en una sociedad no occidental. Luego, el trabajo de campo prolongado en una comunidad distinta de la suya, aunque podía estar dentro del mismo país (grupos indígenas, minorías, pobres urbanos). Varios antropólogos comenzaron a ver que, más que un *descentramiento* radical, o un *extrañamiento* de su cultura originaria, hacer antropología se caracterizaba, como leímos en Clifford Geertz, por *la tensión entre estar allá y estar aquí*, poner en relación lo diferente con lo propio, entendido como otra diferencia.

Ya quienes fundaron la antropología tendieron a utilizar lo aprendido en el extrañamiento para repensar su propia sociedad, o buscar miradas diversas, descentradas, sobre su cultura originaria (Margaret Mead, Mary Douglas, Maurice Godelier y muchos más). En los últimos años esto se ha vuelto actividad habitual de los antropólogos, pero ampliando el análisis a campos interculturales de mayor escala (Occidente, Europa, los modelos nacionales o capitalistas de desarrollo, las empresas transnacionales, las migraciones y otros viajes). Muchos investigadores destacados, luego de períodos largos de campo fuera de sus sociedades, dedican la mayor parte de la vida a elaborar perspectivas antropológicas sobre su nación, su sistema político, los ritos contemporáneos o la globalización (Marc Abélès, Arjun Appadurai, Marc Augé, Ulf Hannerz, entre otros).

De manera que, si vamos a definir lo que significa ser antropólogo por el contenido habitual de su práctica, encontramos que esta no consiste tanto en ocuparse de los otros como en estudiar la *interculturalidad* en sociedades complejas o procesos de interacción entre va-

rias sociedades, buscando entender la imbricación de lo económico y lo simbólico a partir de la diversidad de comportamientos y representaciones.

Surgen en esta perspectiva de la disciplina nuevos objetos teóricos e innovaciones conceptuales, que cambian la relación con otras ciencias sociales al contribuir a la redefinición de lo que estas ciencias consideran sus objetos propios. Es sabido que la noción de no lugar, elaborada por Marc Augé desde la sorpresa que produce a un antropólogo la expansión de unidades de sentido no territoriales (aeropuertos, shoppings), contribuyó a interpretar procesos de deslocalización y desnacionalización de los intercambios socioeconómicos. Ulf Hannerz renovó los estudios sobre la globalización al describir las distintas maneras transnacionales de estar expuestos a la diferencia de los empresarios, o las vivencias del Papa en sus giras, o de los turistas, los antropólogos y los corresponsales extranjeros. Esa variedad de situaciones muestra los modos en que articulan lo global con lo local, las desigualdades con que accedemos a los movimientos transnacionales, y por tanto cómo los procesos de globalización contrastan con procesos de desglobalización. Todo conduce a una concepción no lineal de la mundialización: en vez de imposiciones del centro a las periferias, relaciones de ida y vuelta periferias-centros-periferias.

En las antropologías más desarrolladas de América latina prevalecen aún investigaciones sobre los otros de la propia nación. Los mexicanos y peruanos estudian principalmente a los indígenas y los sectores subalternos de México y Perú. Argentinos y colombianos se han concentrado en las etnias o minorías de sus respectivas sociedades. Brasil es el país que más trasciende esta endogamia. Aunque en todos ellos, las revistas y las tesis de posgrado exhiben notables aperturas temáticas de las generaciones jóvenes a lo que sucede más allá de sus fronteras. Lo certifican muchas citas de este libro. Aquí voy a detenerme en uno de los ejemplos más destacados, si tenemos en cuenta la variedad de asuntos extranacionales y la innovación teórica aportada a la disciplina: pienso en Gustavo Lins Ribeiro, antropólogo brasileño que hizo trabajos minuciosos de campo sobre los brasileños en California, mostrando modos lejanos de reconstrucción identitaria; los «bichos-de-obra», o sea los nómadas argentinos y paraguayos; la segmentación étnica del mercado de trabajo en las élites gerenciales globalizadas, tomando el caso del Banco Mundial, y las comunidades transnacionales imaginadas-virtuales constituidas en Internet, que generan experiencias y representaciones de copertenencia e integración mundial.

Me interesan estos trabajos, que no abandonan la tradición antropológica del estudio localizado y con informantes de primera mano,

con lo cual evitan las generalizaciones apresuradas que vuelven sinónimos, en otros textos, la heterogeneidad global, el multiculturalismo y el nomadismo. Muchos sectores (no solo las élites sino también los populares) aprendemos que el mundo es heterogéneo y podemos aumentar nuestro cosmopolitismo, aunque sea por los relatos de amigos viajeros o migrantes, y por la variedad creciente de la oferta mediática. Pero la atención diferenciada que la antropología da a modos diversos de multiculturalidad, a las oportunidades desiguales de acceder, conectarse y viajar, especifica los modos en que transita la interculturalidad de cada uno.

El valor desenmascarador que tuvieron los análisis de la retórica textual de los antropólogos me parece incomparable con la transformación de la disciplina que está ocurriendo al constituir en objeto de estudio la interculturalidad globalizada. Esta reorientación de las investigaciones va cambiando la relación de la antropología con otros campos del saber a partir de una remodelación de la propia antropología. El vocabulario clásico –territorio, parentesco, comunidad, etnia– se enriquece al ocuparse también de redes, flujos y fragmentación transnacional. Las estancadas políticas de identidad, que absorbieron a posmodernos y a antropólogos (fueran o no posmodernos) en las décadas de 1960 a 1980, los «esencialismos estratégicos» con los que se intentó resistir la globalización, ceden lugar a las «políticas postidentitarias» de las que habla James Clifford. Por más importante que siga siendo encontrar hogares, las identidades se forman hoy con múltiples pertenencias y necesitan ser compartidas por una antropología multilocalizada.

Este giro intercultural de la antropología vuelve necesario ocuparse de las *cosmopolíticas*, según la expresión de Pheng Cheak, Bruce Robbins y Lins Ribeiro. Existen cosmopolíticas hegemónicas, de las transnacionales, de las élites y los organismos intergubernamentales, que someten la diversidad al juego de los megamercados (FMI, OMC, acuerdos de libre comercio) y en otros casos políticas que apoyan o fortalecen a actores locales, aceptan las diferencias (ONG, federaciones de indígenas). El poder se ejerce y se disputa a distancia, con recursos tecnológicos que pueden servir tanto para controlar como para desafiar. Unos y otros se establecen gracias a estructuras económicas y políticas, y a la vez usando rituales y redes afectivas. La antropología dispone de recursos idóneos para comprender estas articulaciones entre estructuras megasociales e interacciones densas.

El planteo utópico que «atraviesa la cosmopolítica es justamente la búsqueda antigua y tal vez interminable de la igualdad entre los diferentes» (Lins Ribeiro, 2003: 27). En este punto, se vuelve claro que la

importancia de pensar juntas diferencia y desigualdad se acentúa en un tiempo en que cada vez es más difícil defender las diferencias sin cuestionar las inequidades. Cuando se termina la época de los particularismos incomunicados, la antropología no puede aislarse en los nativismos, así como la sociología explica poco del mundo si se dedica solo a las grandes escalas, y la política no logra volver el mundo gobernable atendiendo únicamente a los megaproyectos. El primer caso es ejemplificable con los movimientos étnicos que no avanzan debido a la discriminación, pero también por su débil comprensión de las leyes más generales de la reproducción capitalista; el último está siendo comprobado una vez más en la apabullante invasión estadounidense a Irak, que fracasa política y culturalmente, entre otros desatinos, por la ceguera ante la heterogeneidad multicultural de ese país.

Además de encontrar un nuevo papel entre las ciencias sociales, la antropología globalizada está inaugurando contribuciones a la política en el momento posterior a las simplificaciones de la mundialización económica y cultural homogeneizadora. Al proponer pensar lo social desde un lugar intermedio, o de entrelazamiento entre lo global y lo local, desde un «multiculturalismo cosmopolita», la antropología ayuda a crear nuevas condiciones de conversabilidad, de intercambios democráticos progresistas, dentro de una comunidad de comunicación heteroglósica (Lins Ribeiro, 2003: 30). Más allá del poscolonialismo, desarrollado por intelectuales de ex colonias británicas y fijado a una cosmopolítica pensada para el segregacionismo multiculturalista anglosajón, «el multiculturalismo latinoamericano debe ser denominado multiculturalismo híbrido»: crítico de los usos políticos ligados a los discursos del mestizaje y de democracias raciales en la región, reconoce, «al mismo tiempo, su especificidad, esto es, las particularidades de las relaciones interétnicas y raciales en un continente que no siente vergüenza de ser híbrido» (ibíd.: 31).

En relación con el problema del estatuto epistemológico que tendría la antropología en esta situación, vemos que no se resuelve apostando miméticamente a la diferencia, al pensamiento nativo, ni desconstruyendo la escritura antropológica para escapar a la ilusión realista de la «taquigrafía de la experiencia indígena», ni sumergiéndose en un trabajo de campo que desvincula la «verdad» empirista de lo local de los flujos inciertos de las redes globales.

De todas estas líneas del pensamiento antropológico podemos recuperar su impulso crítico, remodulado según las etapas del desarrollo colonial, imperialista, independentista o etnicista. Quizá la madurez de la disciplina, bajo las oportunidades conectivas que brinda un tiempo de globalización, está permitiendo elaborar un conjunto de estrategias

teóricas y metodológicas adecuadas al reconocimiento de la interculturalidad como objeto central de estudio. Pienso en una investigación de las diferencias que no excluya la desigualdad, un trabajo de campo sobre procesos empíricamente localizables que no los desconecte de las redes transnacionales, un saber atento a la voz de los actores sin por eso disimular las condiciones institucionales que lo legitiman o financian. Y, por supuesto, es valorable que la fascinación ante el otro sea transmitida por un relato que no se quede en la fascinación, no ingenuo pero que tampoco se apague por los empeños obsesivos de la desconstrucción. Fidelidad e ironía.

# 5

# Norte y sur en los estudios culturales

¿Cómo averiguar, a esta altura, qué son los estudios culturales? En libros titulados con estas palabras encontramos reinterpretaciones de la historia de la literatura, debates sobre lo que les pasa a la cultura y la política al apoderarse de instituciones familiares o al liberarse de dictaduras, críticas a las flaquezas de las humanidades y las ciencias sociales, polémicas sobre la exégesis legítima o políticamente más productiva de Derrida y de Deleuze, de Lacan y de Laclau, del modernismo y el posmodernismo, de la globalización y de sus antagonistas: subalternos, poscoloniales, postoccidentales. La lista no acaba aquí, como lo comprobaron dos autores que para escribir una introducción a los *cultural studies* buscaron citas en Internet, en el año 2002, y encontraron más de 2.500.000 de referencias (Mattelart y Neveu, 2003).

Podría pensarse que sucede hoy con los estudios culturales algo semejante a lo que pasaba hace 20 años con el marxismo, cuando no se sabía si estaba más en alguna de sus apropiaciones estatales o en sus versiones althusserianas, neogramscianas o guerrilleras, hasta que la demolición del muro berlinés volvió menos recias estas distinciones. Algunos críticos insinuaron que tal vez los estudios culturales habían sido exitosos como sustitutos del marxismo. Sin embargo, ahora son otras las condiciones en que se plantean las insuficiencias de las investigaciones sobre la sociedad y la cultura.

Los últimos cambios de los estudios culturales están ocurriendo sin estrépitos de muros. Haré algunas referencias a transformaciones dis-

tintas de las que percibíamos en 1989, y por supuesto de las que hace 30 o 40 años incitaron a Raymond Williams, Roland Barthes y otros a *lecturas transdisciplinarias* sobre *los compromisos ocultos entre cultura, economía y poder*. Si estos rasgos aún pueden definir, como en aquella época, el proyecto de los estudios culturales, el problema no es elegir la interpretación correcta o políticamente más eficaz de esas herencias sino descubrir los papeles de la cultura en esta etapa del capitalismo. Mis recursos para repensar esto proceden sobre todo de América latina, pero los principales autores de esta región identificados como parte de los estudios culturales se caracterizan por haber desarrollado sus proyectos intelectuales en diálogo con autores estadounidenses y europeos de los *cultural studies* y de las ciencias sociales.

## De las salidas de emergencia a las puertas giratorias

Al situarnos en la intersección de estas tres regiones, debemos considerar la redistribución actual del poder académico y comunicacional. Escribí en otro lugar que, al pasar del siglo XX al XXI, cuatro fuerzas prevalecen en la administración internacional de la imagen de lo «latinoamericano»: a) los *grupos editoriales españoles*, últimamente subordinados a megaempresas europeas (Berstelmann, Planeta), en parte complementados por grupos comunicacionales (Prisa, Telefónica y Televisión española); b) algunas *empresas comunicacionales estadounidenses* (CNN, Time Warner); c) los *latinamerican cultural studies*, concentrados en las universidades estadounidenses y con pequeños enclaves complementarios en Canadá y Europa; d) los *estudios culturales latinoamericanos*, entendidos en sentido amplio como la producción heterogénea de especialistas en procesos culturales, literarios y científico-sociales, con un intercambio intenso pero menos institucionalizado que el de los latinoamericanistas estadounidenses. Hay un quinto actor, que son los gobiernos latinoamericanos y sus políticas culturales, pero no es fácil justificar su lugar entre las fuerzas predominantes por su deprimida participación respecto de las tendencias estratégicas del desarrollo cultural (García Canclini, 2002: 48-49).

En relación con la producción intelectual, aún es baja la incidencia de las empresas audiovisuales. Solo en los estudios comunicacionales se considera la reconfiguración actual de las imágenes de América latina, por ejemplo en el periodismo de CNN, los entretenimientos distribuidos por Time Warner, Televisa, Globo, la difusión discográfica de las grandes empresas y otros actores que articulan sus inversiones en medios escritos, audiovisuales y digitales. Me interesa aquí concentrar-

me en los aportes a la comprensión de la interculturalidad en los dos ámbitos donde los estudios culturales extendieron sus análisis teóricos: el académico y el editorial. En un capítulo posterior voy a ocuparme de este proceso en relación con la presencia (y la ausencia) del cine latinoamericano en los mercados globales.

Los editores españoles, que controlan el mercado de libros en castellano, habiendo absorbido a muchas casas editoras de México, Buenos Aires y el resto de América latina, ven a este continente como creador de literatura y como ampliación de las clientelas españolas. No publican casi nunca estudios culturales, sociológicos o antropológicos de latinoamericanos, y, cuando lo hacen, sus filiales de la Argentina, Chile, Colombia o México, limitan la circulación de esos libros al país de origen. Salvo pocas editoriales de tamaño medio, con sedes en Barcelona, México y Buenos Aires, como el Fondo de Cultura Económica y Gedisa, se ha construido la imagen internacional de América latina como proveedora de ficciones narrativas, no de pensamiento social y cultural, al que solo le atribuyen interés doméstico, para el país que lo genera.

Hay que reconocer a los latinoamericanistas de Estados Unidos, y a especialistas en *cultural studies*, que prestan atención a la literatura latinoamericana y también a la investigación sociocultural. Existen más libros de Roger Bartra, Jesús Martín Barbero, Beatriz Sarlo y otros diez pensadores de América latina traducidos al inglés, examinados en universidades y revistas de esa lengua, que en francés o en italiano, y que en las universidades y publicaciones españolas.

Si bien en los centros estadounidenses abundan las investigaciones económicas y politológicas sobre América latina, en los estudios culturales del mundo angloparlante se dedican más páginas a las *interpretaciones* enunciadas por autores de América latina que a los *procesos* socioculturales y económicos de este continente. En cierta alianza con la tendencia posmoderna al textualismo, los *cultural studies* norteamericanos debaten con fervor las nociones de lo popular, lo nacional, la hibridación, la modernidad y la posmodernidad de los latinoamericanos, pero rara vez lo hacen en conexión con los movimientos culturales y sociales a los que tales conceptos aluden. Se ha vuelto más excitante confrontar a autores del sur con los del norte que trabajar con unos y otros para renovar la mirada sobre la alta cultura y los medios, sobre el desencanto con las transiciones democráticas, la guerra en Colombia y alrededores, la recomposición geopolítica y geocultural entre Estados Unidos y América latina.

La propensión textualizante de los *cultural studies* ha generalizado prácticas ensimismadas. Los estudios culturales comenzaron como

una salida de emergencia. Durante décadas las disciplinas tenían puertas especiales, según se quisiera entrar a letras, filosofía, antropología o historia. Los espacios y temas a los que no se llegaba de ese modo se agrupaban como estudios de área: había departamentos de español y portugués, de francés o italiano, de chino o de religiones africanas. Con el tiempo, la interdisciplina, las migraciones, la comunicación masiva y otros desórdenes del mundo volvieron porosas las paredes que separaban a los departamentos. Llegaron entonces los *cultural studies*, y también los estudios culturales latinoamericanos –que no son la traducción de los angloamericanos, pero tienen paralela vocación transdisciplinaria– y hallaron, entrando por la puerta de la filosofía, caminos hacia la antropología, y que lo que se aprendía en letras, economía o sociología servía para introducirse, aunque fuera por las ventanas, a otros edificios.

Los estudios culturales que abrieron esas salidas de emergencia hoy se parecen, a veces, a una puerta giratoria. No digo que no haya cambios mientras se da vueltas. Se puede entrar derridianamente y salir homibhabhiano, empezar logocéntrico y dar el giro hacia el desconstruccionismo, pasar del análisis textual de la puerta al debate sobre la performatividad de sus biselados.

Para explicar mejor esto hay que distinguir entre estudios culturales y estudios culturales. Unos fueron los movimientos teóricos, a veces generacionales, que enfrentaban la rutina y la sordera de las disciplinas humanísticas y las ciencias sociales; investigaciones que revelan los nexos de la cultura con el poder, de las injusticias económicas con las de género, del arte con las industrias culturales: todo eso sigue existiendo y da resultados desparejos, localizables en unos pocos libros más que en revistas. Con frecuencia, la transversalidad de esta no disciplina que son los estudios culturales fue clave para renovar la exploración de la cultura: leer un texto literario con instrumentos sociológicos, estudiar artesanías o músicas folclóricas como procesos comunicacionales, preguntarse con qué recursos estilísticos construye su argumentación un científico social. En este sentido, es constitutiva de los estudios culturales la apertura a la alteridad.

Al decir que estos estudios configuran una no disciplina me refiero a que se forman saliendo de las ortodoxias teóricas y las rutinas de pensamiento con las que suelen investigar estos temas los especialistas. Los estudios culturales avanzaron gracias a su irreverencia con los fraccionamientos exclusivos de la propiedad intelectual, aunque esto no tiene que ser sinónimo de descuido científico. Los mejores especialistas en estudios culturales han aprendido a entender la cultura en una disciplina particular: Raymond Williams, Jean Franco y Beatriz Sarlo

estudiando literatura para después hacer historia intelectual, David Morley y Jesús Martín Barbero investigando la comunicación para explicar que los medios no se descifran sino como parte de las prácticas culturales. Sus obras se crearon tomando en serio un campo del saber y sintiendo en algún momento un malestar parecido al que hoy experimentamos ante los barrios cerrados.

Estructurar campos disciplinarios fue, en los siglos XVIII al XX, como trazar calles y ordenar territorios autónomos en un tiempo en que había que defender la especificidad de cada saber frente a las totalizaciones teológicas y filosóficas. Pero las disciplinas se entusiasmaron con esta labor urbanística y, por razones de seguridad, comenzaron a clausurar calles e impedir que sirvieran para lo que originalmente se construyeron: circular fácilmente y pasar de un barrio a otro. Los estudios culturales son intentos de reabrir avenidas o pasajes, e impedir que se vuelvan ampliaciones privadas de unas pocas casas.

Recuerdo este origen disciplinario de notables especialistas porque a veces se piensa que hacer estudios culturales no requiere trabajar disciplinadamente, con rigor, los datos. En verdad, se trata de conseguir más datos, cifras que los estudiosos de la literatura no suelen manejar, o a la inversa, tomar en serio narrativas y metáforas que los economistas y sociólogos usan sin problematizarlas. La tarea de los estudios culturales no ha mejorado sustituyendo los datos con intuiciones, ni deslizándose por el ensayo en vez de desarrollar investigaciones sistemáticas. Lo que les da mayor apertura y densidad intelectual es atreverse a manejar materiales conexos, que no eran considerados conjuntamente para hablar de un tema. ¿Por qué tales novelistas, además de experimentar con recursos retóricos, lo hacen desde una posición étnica o de género? ¿Qué diferencia el consumo de las telenovelas o las películas cuando se las recibe en una metrópoli o en un país periférico, desde tradiciones locales más fuertes o más frágiles?

Sabemos que con los años *cultural studies* se volvió también la fórmula *mercadémica* en la que esas peripecias incipientes, aún poco sistemáticas, fueron convertidas en maestrías y doctorados, cánones subalternos, poscoloniales, posdisciplinarios, donde el saber se confunde a veces con el acceso al *tenure* y otras en el signo de la imposibilidad de alcanzarlo. De un modo o de otro, sumando la vertiente hegemónica y la maldita, ofrecen un repertorio de autores citables, de citas autorizadas, politizaciones eufóricas sin destinatarios, erudiciones a las cuales lo transnacional no le quita su semblante doméstico. En suma, una abundancia autoacorralada. Por eso, algunos volúmenes dedicados a estudios culturales dan la sensación de que trabajar en este campo es como circular por una puerta giratoria.

No propongo recuperar el impulso del movimiento original, por ejemplo el del grupo de Birmingham. El mundo cambió demasiado en estos 30 años para que ese deseo resulte verosímil, y de hecho decenas de autores, tesis arriesgadas y unas pocas investigaciones fieles a ese origen a fuerza de irse por otros caminos, hacen latir todavía el proyecto. Puedo mencionar algunos ejemplos renovadores, como Stuart Hall y George Yúdice. Pero cuando trato de alargar la lista se me cuelan autores casi nunca mencionados en el *Citation Index* de los coloquios sobre estudios culturales, o sea gente como John Berger, y textos que no se escribieron como *cultural studies*, digamos los de Norbert Lechner. También algunos jóvenes investigadores –tanto latinoamericanos como estadounidenses– que leyeron todo lo que hay que saber sobre estudios culturales, pero no tienen como fin en la vida desarrollar los *cultural studies*, ni afirmar lo política y epistemológicamente correcto. Son búsquedas discrepantes, que levantan o bajan la mirada de otro modo sobre los desafíos actuales a la investigación; hablan de las condiciones diferentes en que se hace cultura cuando el éxito y los fracasos del neoliberalismo modificaron lo que se entendía por poder y por mundo simbólico.

Dos libros de los últimos años atestiguan la expansión global de los estudios culturales y el avance de proyectos renovadores en las líneas que acabamos de indicar. Por una parte, *A Companion to Cultural Studies*, coordinado por Toby Miller, reconoce la repercusión y reelaboración del programa originado en Gran Bretaña y los Estados Unidos con autores africanos, asiáticos y latinoamericanos, así como su significación geopolítica e interdisciplinaria, nutrida en investigaciones empíricas. «¿Pueden los estudios culturales hablar español?» se titula el texto de Jorge Mariscal, que documenta ampliamente –como los de Ana María Ochoa, George Yúdice y el propio Toby Miller– la fecundidad de trabajar comparativamente las diferentes tradiciones de estudios culturales.

El otro libro sobresaliente es *Términos críticos de sociología de la cultura*, dirigido por Carlos Altamirano, en el que 39 autores latinoamericanos –no sólo sociólogos, sino también críticos de arte y literatos, historiadores de la cultura, antropólogos, semiólogos, comunicólogos y urbanistas– muestran los beneficios de importar «enfoques, esquemas y conceptos» de unas disciplinas a otras para definir en notas extensas 50 términos. La combinación del balance histórico con las perspectivas analíticas y teóricas desarrolladas en diálogo entre América latina y otras regiones revelan cuánto se ha venido enriqueciendo la producción intelectual en la medida en que, como dice Altamirano, se adopta la recomendación borgeana: tomar como propia toda la tradición occi-

dental y manejar sus temas sin fetichismo y ninguna superstición de escuela.

## Latinoamericanistas y latinoamericanos

En la última década del siglo XX gran parte del debate se centró en vincular y diferenciar los *latinamerican cultural studies* y los estudios culturales latinoamericanos. Se alcanzó un nivel teórico de intercambio por momentos fecundo, que permitió comprender mejor las condiciones diversas de la práctica intelectual en Estados Unidos y en América latina (Beverly, Mato, Mignolo), sus distintos modos de articular academia, política y búsquedas estéticas (Achugar, Moreiras, Richard). Si bien estos autores iluminan las relaciones socioculturales norte/sur, el conjunto de la bibliografía identificada como estudios culturales o *cultural studies* se ocupa poco, como dije, de las bases socioeconómicas, políticas y comunicacionales de las transformaciones culturales recientes. O sea: las que colocan en puestos protagónicos de estos cambios a los actores transnacionales citados antes como reorganizadores de la imagen y de las condiciones de existencia de lo latinoamericano.

Los estudios culturales y los estudios latinoamericanos de las décadas de 1980 y 1990 del siglo XX estuvieron ligados a movimientos revolucionarios que acabaron su ciclo o fueron desvirtuados, a «alternativas» socialdemócratas en los procesos de democratización, fracasadas como proyectos económicos, sociales y culturales. Ahora solo contamos con referentes en movimientos sociales innovadores (el Zapatismo, los Sin Tierra, las agrupaciones de derechos humanos), considerables para encarar la cuestión indígena, la pobreza extrema y los efectos históricos de las dictaduras, pero que no alcanzan a sustituir ni a generar cambios decisivos en el decadente sistema de partidos. De manera que la falta de actores consistentes que enfrenten a escala macro los procesos de desnacionalización y transnacionalización (solo se insinuó como movimiento de protesta, no como programa, en Seattle, Cancún y el Foro Social de Porto Alegre) deja con débiles soportes sociales lo que en los estudios culturales hubo de proyecto estratégico. Únicamente señalo aquí este asunto de la construcción de nuevos sujetos transformadores, que retomaré más adelante.

Ubicarnos en esta nueva etapa exige retomar un rasgo histórico clave de los estudios culturales: hacer teoría sociocultural con soportes empíricos a fin de comprender críticamente el devenir capitalista. No

la afirmación de posiciones políticamente correctas sino *la relación tensa entre un imaginario utópico, solo en parte político, y una exploración intelectual y empírica que a veces lo acompaña y a veces lo contradice*. En tanto ni el imaginario utópico ni la exploración intelectual de las décadas de 1960 o 1980 pueden repetirse hoy, no hay restauración filológica posible del momento fundacional. No se trata de suturar una tradición herida.

Para evitar esas distracciones, conviene poner el foco en la *tensión* entre lo que el imaginario utópico y la exploración intelectual podrían ser ahora: por ejemplo, la que ocurre *entre las promesas del cosmopolitismo global y la pérdida de proyectos nacionales*. ¿Qué tiene de nuevo este conflicto? ¿Con qué disciplinas, o con qué conjunto de saberes no específicamente culturales, es necesario vincular el estudio de la cultura?

Me pregunté hace tres años, al escribir una nueva introducción a *Culturas híbridas* (2001), cuáles son las bases económicas de esta desconstrucción de las naciones. Menciono algunas: ante todo, la pérdida de control sobre las finanzas por la desaparición de la moneda propia en Ecuador y El Salvador, por la dependencia del dólar y las devaluaciones inducidas desde el exterior en otros países. Aun donde subsisten monedas nacionales, los emblemas que llevan ya no representan la capacidad de gestionar soberanamente sus precios ni sus salarios, ni las deudas externas e internas. Ni tampoco la economía y la simbólica de la cultura que circula por sus territorios. Algunos cambios ocurren en los primeros años del siglo XXI (Kirchner más que Lula), pero el panorama socioeconómico y cultural de América latina sigue parecido.

Entre las décadas de 1940 y 1970 la creación de editoriales en la Argentina, Brasil, México, y algunas en Colombia, Chile, Perú, Uruguay y Venezuela, produjeron una «sustitución de importaciones» en el campo de la cultura letrada, decisiva para desarrollar la educación, formar naciones modernas y ciudadanos democráticos. En las últimas tres décadas la mayoría de los editores fue quebrando, o vendieron sus catálogos a editoriales españolas, luego compradas por empresas francesas, italianas y alemanas. Los nuevos dueños de Babel se llaman Berstelmann, Planeta y Vivendi, ahora los mayores productores de libros en América latina, en Europa, y aun en Estados Unidos desde que el primero compró Random House.

¿Cómo seguir haciendo estudios culturales sin analizar las consecuencias de estos procesos de concentración y enajenación de recursos? No se trata de que las investigaciones literarias o de cine dejen de trabajar con los textos y desentrañen sus significados intrínsecos, e incluso valoren su especificidad estética con más cuidado que el habitual

en los estudios culturales. Pero en tanto se ocupan de los procesos de recepción, corresponde examinar, junto con los textos y el debate ideológico que los enmarca, la acumulación desigual de propiedad cultural, la asimetría en el acceso de las regiones a la información y el entretenimiento, la posibilidad de que cada cultura construya su propia imagen y comprenda las de los otros. Es parte del sentido discursivo de la sociedad el modo en que las nuevas condiciones de producción y circulación simbólica modifican los modos de leer, ver cine o «chatear» por Internet. ¿Cómo limitarse a hablar de textos literarios si los productores los tratan como productos editoriales, qué podemos captar de la música y las películas si son seleccionadas y difundidas como el disco de la semana y mercancías para las multisalas?

Todo esto reubica la agenda clásica de los estudios culturales. Concluyo con un ejemplo referido a la cuestión de la interculturalidad, que se convirtió en asunto del diálogo entre latinoamericanos y latinoamericanistas en los últimos años. La acción afirmativa sigue siendo importante en los campos de la etnicidad y el género, pero aun en ellos se ve restringida en tanto no somos capaces de estudiar e inventar nuevos modos de afirmación de la diversidad cultural frente a la transnacionalización económico-simbólica. Sabemos que estas reivindicaciones deben buscar disminuir la desigualdad social, pero no lo lograremos si no contamos con una información y un poder cultural confrontables –no equivalentes– con los que tienen los actores transnacionales. Como evidencias de las aperturas que están ocurriendo en los estudios culturales y en los estudios socioantropológicos y comunicacionales sobre cultura, en cierta medida combinados, dedico la segunda parte de este libro a la rediscusión de la interculturalidad en América latina, la reconstrucción de la noción de sujeto más allá del posmodernismo, las articulaciones entre ser diferente y desconectarse en las culturas juveniles, las formas actuales de la diversidad en la sociedad del conocimiento y la globalización frustrada del cine latinoamericano.

Tal vez esta tensión entre las promesas del cosmopolitismo global y la pérdida de proyectos nacionales, no parezca tan distinta de las que animaron obras como las de Raymond Williams, cuando trabajó, dentro de su nación, los conflictos de su época. Se parecen y difieren, en tanto esta modernidad globalizada no deja de ser modernidad, y no abandona el capitalismo sino que lo exaspera. Pero hoy actuamos en otro paisaje que es como la explosión del anterior. Muros y puertas han caído, aunque siga habiendo quienes giran entre sus ruinas. En esta explosiva expansión tecnológica y económica, de repertorios culturales y ofertas de consumo, en este estallido de mercados y ciudades,

se han perdido proyectos y espacios públicos, pero quedan fragmentos o esquirlas diseminados por la explosión, retomados por movimientos sociales y culturales. Sus trayectorias –para usar una imagen de Alessandro Baricco– dejan graffiti, en los que buscamos figuras significantes.

Los estudios culturales pueden ser ahora intentos de encontrar el sentido de las huellas inscriptas por esos fragmentos sobrevivientes.

# MIRADAS

# 6

# Modelos latinoamericanos de integración y desintegración

¿Cómo delimitar los rasgos diferenciales de un objeto de estudio, su ubicación desigual, las conexiones y desconexiones que le confieren un sentido específico? Como el trabajo que encara esta segunda parte del libro toma en cuenta las diferencias, desigualdades y conexiones de esta entidad conocida como América latina, comenzaré analizando la pertinencia de esta designación, a partir de dos historias que sintetizan dos modos clave de organizar el saber, y por tanto de concebir la cultura. Una está tomada del libro de Naomi Klein, *No logo*. La otra, proviene de un poema de T. S. Eliot.

Primero, quiero hablarles de una conferencista evocada por Naomi Klein, que invita al público a leer las etiquetas de su ropa. Cada vez que Lora Jo Foo ofrece un seminario sobre temas de consumo, saca unas tijeras y pide a los asistentes que corten las etiquetas de sus ropas. Luego despliega un mapa del mundo, impreso sobre tela, y cose en él las etiquetas del público, ahora libres. Así, a lo largo de muchos cursos, el mapa se ha convertido en un extravagante *patchwork* con los símbolos de Liz Claiborne, Banana Republic, Victoria's Secret, Gap, Calvin Klein y Ralph Lauren. La conferencista hace notar que la mayoría de los trocitos de tela se concentran en Asia y en América latina, con lo cual se ve cómo se fue desplazando la ruta mundial que enlaza los lugares de producción con los de consumo: de la época en que sus productos todavía se fabricaban en los Estados Unidos (continente donde quedan unas pocas etiquetas), pasa después a Japón y Corea del Sur y

luego a Indonesia y a Filipinas, para terminar en China y en Vietnam. Según ella, las etiquetas de la ropa son instructivas, porque recogen «asuntos lejanos y complejos y los acercan tanto a nuestros países como la ropa que llevamos» (Klein, 2001: 402).

Ahora voy a referir lo que dice T. S. Eliot en *El libro de los gatos habilidosos del viejo Possum*. Sostiene que todo gato tiene tres nombres: el primero es el nombre por el cual se lo llama habitualmente; el segundo, más particular, aquel por el que se distingue a cada uno de los demás, el que permite al gato alzar su cola y «mantener altivos sus bigotes»; el tercero es el nombre que solo el gato conoce.

¿Qué busca revelarnos la conferencista que pide que conozcamos esa parte de nosotros designada por las etiquetas? Quiere que aprendamos a reconocer cómo nos nombra el mercado, el discurso de las marcas. Además, aspira a que vinculemos ese universo lingüístico con dos sistemas de configuración de identidades: a) las reglas de la distinción entre los grupos organizadas según la ropa que usamos; b) el sistema de explotación socioeconómica que estructura a distancia, desconectando la producción y el consumo, las diferentes partes que lo hacen funcionar: si quieres entender el mundo en que vives, explica Naomi Klein, debes relacionar las tiendas de Nueva York y México, de Buenos Aires y de París, con las fábricas de Yakarta y de El Salvador.

¿Qué hay en medio, entre las etiquetas y los gatos? Hay muchas narrativas con las que el pensamiento contemporáneo trata de nombrar los gatos o lo que las etiquetas esconden, o al menos el asombro que nos produce que las etiquetas y los gatos estén ahí y no sepamos qué hacer con ellos. Voy a ocuparme brevemente de tres estrategias con las que las ciencias sociales y las humanidades buscan designar y comprender lo que sucede en este particular territorio sociocultural que llamamos América latina. La discusión sobre las maneras de etiquetarnos o nombrarnos implica los dilemas que confrontan diversas disciplinas al estudiar este objeto huidizo que denominamos «lo latinoamericano» y las dificultades que presenta combinar sus distintas estrategias de conocimiento.

## Buscar un nombre para el techo común

Primera estrategia: *el nominalismo exhaustivo*. Se ha tratado de reunir la totalidad de nombres empleados a través de la historia para designar a América latina o a las entidades que se le parecen. Un historiador chileno, Miguel Rojas Mix, recopiló decenas y decenas de denominacio-

nes construidas para designar «lo latinoamericano», con la esperanza de que el conjunto de nombres iluminara cómo fue armándose la heterogénea mezcla que ahora somos. Así podemos recorrer la noción de *América hispánica* empleada por Pedro Henríquez Ureña, o de la *América indo-española*, que sugirió Germán Arciniegas, y los varios programas desarrollistas o de la llamada teoría de la dependencia que fundamentaron en las décadas de 1960 y 1970 del siglo XX la labor de algunos organismos latinoamericanos y acuerdos regionales que se proponían integrarnos en torno de la industrialización y un crecimiento cada vez más autónomo. Aunque conservan parcial valor, ninguna de esas líneas resulta ahora satisfactoria. Tampoco es suficiente para comprender las complejas interacciones entre América latina y los países ibéricos la fórmula «encuentro de dos mundos», consagrada durante la celebración del Quinto Centenario, en 1992. Ni podemos abarcar la multiculturalidad contenida en esta región, ni los asimétricos y conflictivos intercambios con los Estados Unidos, con expresiones como *hispanos* o *latinos*, empleadas por los estadounidenses y adoptadas en otros espacios.

¿Cómo nombrarnos, entonces? ¿Iberoamericanos, latinoamericanos, panamericanos? Estas denominaciones, como se sabe, corresponden a unidades geográficas en parte coincidentes. Iberoamérica abarca a España, Portugal y América latina. El ámbito panamericano, en cambio, incluye a todos los países de América, desde Canadá hasta la Argentina y Chile. Pero la distinción se vuelve más compleja cuando se considera que estas unidades de análisis son también geoculturales y geopolíticas. Daré dos ejemplos de cómo los aspectos culturales desbordan la delimitación geográfica: ¿De qué manera ubicar a los 37 millones de hispanohablantes procedentes de América latina que viven en los Estados Unidos? ¿Cómo tratar a los centenares de miles de latinoamericanos descendientes de españoles que en años recientes adquirieron la nacionalidad de sus antepasados y viven ahora en España u otros países europeos?

Como en el antiguo nominalismo, no tenemos un solo nombre que nos presente universalmente. Quedamos desorientados entre un alud de designaciones, como si para algunos procesos hubieran sido más útiles ciertos nombres, en la actualidad varios simultáneamente, y ninguno diera cuenta de un continente que desborda el territorio geográfico que tradicionalmente lo identificaba.

Segunda estrategia: *identificar los nombres fundamentales de las identidades, y declarar, desde el relativismo filosófico y antropológico, que todos son válidos.* Así como la tendencia anterior se apoyaba en el

conocimiento histórico y geográfico, esta segunda corriente ha sido elaborada especialmente por la antropología.

La tendencia predominante de los antropólogos ha sido definir lo latinoamericano a partir de las *raíces indígenas*. Alentados por los múltiples y duraderos movimientos de resistencia india, encuentran en el indoamericanismo la reserva crítica y utópica de una solidaridad rebelde latinoamericana. Las elocuentes irrupciones ocurridas durante la última década en regiones de Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala y México son interpretadas por antropólogos y no antropólogos, por poscolonialistas entusiastas, como recursos capaces de nutrir programas para el conjunto de nuestras sociedades. Recuerdo brevemente la valoración del capítulo 2 sobre esta cuestión para ampliarla en este nuevo contexto. En los países que acabo de nombrar, y en algunos más, la importancia demográfica y sociocultural de los grupos indios debería tener un reconocimiento mayor en las agendas nacionales, y también en las internacionales. Pero la emergencia indígena no puede leerse como develamiento de sabidurías y modos de vida preglobalizados que mágicamente instalarían, en el hueco dejado por la devastación neoliberal, soluciones productivas y armonías comunitarias arrinconadas. La creciente presencia de los indios sucede al pasar de campos y selvas con baja competitividad económica a ciudades cada vez más inhóspitas, hace irrumpir sus costumbres comunitarias junto con hábitos clientelares, reclamos de autonomía y liberación mezclados con machismos y otras jerarquías autoritarias (Bartra, 1998). Ese cóctel de tradicionalismos, a veces nombrado «América profunda», está sirviendo en procesos demasiado contradictorios: en ciertos casos para impulsar rebeliones, en otros para expandir el narcotráfico y demás violencias desintegradoras, según se aprecia con particular dramatismo en Perú y Colombia.

Muchos grupos emergentes comprenden que la revaloración de las culturas locales no basta para encarar los nuevos desafíos de la globalización, ni para ocupar los vacíos dejados por el derrumbe de utopías modernistas y socializantes. Los indígenas pueden pedir, y a veces lograr, como en Brasil (1988), en Colombia (1991) y en Ecuador (1998), que se redefinan las Constituciones nacionales, que algunos Estados se declaren pluriculturales, que aliados remotos les den solidaridad por Internet. Pero también descubren que ahora hay menos Estado para atender sus demandas y proteger eficazmente sus derechos. A menudo, los aliados no indígenas confunden los reclamos étnicos con ecologismo, desvían la sabiduría arcaica al esoterismo y convierten la trama compleja de cantos, ceremonias y trabajo en discos de *world music*. Estos usos desplazados de las «herencias indígenas» a veces son inte-

resantes para preservar la biodiversidad o desarrollar industrias culturales endógenas, pero su reubicación señala la necesidad de repensar las tradiciones nativas en procesos interculturales de mayor escala.

Los movimientos indígenas y populares, en tanto, advierten que la articulación autónoma de sus pueblos no puede convertirse fácilmente en panindianismo dentro de sistemas jurídico-políticos modernos regidos por otra lógica y a la vez erosionados por la rapacidad de los acreedores transnacionales. A esas dificultades se agregan sus propias contradicciones internas como comunidades indias o locales, los equívocos acuerdos con los deseos de comunidad de los demócratas modernizadores y, en varios casos, con la otra «modernidad» del narcotráfico y la ilegalidad transnacionales. No hay pasajes sencillos de la nación maya al reordenamiento tripartidista del sistema político mexicano, ni del Tahuantinsuyu a la degradación urbana en La Paz o Lima, o a las reglas abstractas y los cabildeos de la «cooperación internacional». De manera que los movimientos valorados como más exitosos, por ejemplo el Zapatismo, oscilan entre reclamar que sus lenguas y tradiciones orales, sus usos y costumbres encuentren lugar en los códigos modernos nacionales, con pretensiones de universalidad, y, por otro lado, se limitan a proteger el equilibrio con la naturaleza y dentro de sus grupos en el entorno inmediato. Así como en la lengua tzeltal, en Chiapas, el término «derechos» de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se traduce por la expresión *ich ' el ta muk*, o sea *respeto*, los pueblos necesitan ir y venir entre pedir que sus derechos sean reconocidos en el mundo moderno y tratar de, al menos, ser respetados en su mundo, que por supuesto no está fuera de la modernidad.

Pese a las dificultades, varios antropólogos postulan para la multietnicidad latinoamericana un futuro más promisorio que en otras partes del mundo. En esta región que, fuera de Europa, ha sido la primera en desarrollarse bajo la forma moderna del Estado-nación, los actores étnicos parecen estar en mejores condiciones para trabajar en la construcción de «un techo común» (Gellner, 1983), un «espacio de protección» (Elias, 1991), «representado por el Estado, su autoridad y sus servicios», sostiene Christian Gros. A esto se agrega que en América latina habría menores riesgos de integrismo porque «la frontera étnica en construcción puede difícilmente tomar una dimensión religiosa» (Gros, 2000: 126). Serían más viables naciones laicas, contratos plurales entre ciudadanos diversos.

Esta complejidad de la definición de lo latinoamericano a partir de las «culturas originarias» se vuelve más ardua cuando reconocemos otras vertientes multiculturales. Por ejemplo, al considerar que América latina tiene, junto a los 40 millones de indígenas, una *población*

*afroamericana* de varios millones, difíciles de precisar, como una consecuencia más de la desatención que sufren en los planes de desarrollo. En la medida en que la cuestión indígena tiene un papel más claro, debido a la importancia histórica y demográfica de los pueblos originarios, al menos viene recibiendo creciente reconocimiento. En cambio, a los grandes contingentes afroamericanos se les han negado casi siempre territorios, derechos básicos y aun la posibilidad de ser considerados en las políticas nacionales y en los simposios sobre el desarrollo latinoamericano. Existen estudios especializados, por ejemplo sobre la santería cubana, el candombe brasileño y el vudú haitiano, y últimamente las músicas que los representan son valoradas y difundidas por las industrias culturales. Pero rara vez se incluye a los grupos que sostienen estas producciones culturales en el análisis estratégico de lo que puede ser América latina.

Lo afro es tomado, como ocurre a veces con las contribuciones indígenas, como contraparte o complemento de la herencia occidental, pero con alcance restringido. Es hora de preguntarnos en el conjunto de la región, no solo en Brasil y los países caribeños donde «la negritud» es más visible, sino también en el área andina, en México y en las demás zonas de América latina, qué significan los carnavales, los templos y rituales religiosos, cómo se usan las aportaciones afroamericanas en las industrias culturales (De Carvalho, 2002). ¿Cómo comprender sin esta participación afro, danzas como el rap y muchas formas de fusión con el jazz y el rock, el tango y el huaino, configuraciones simbólicas que permean prácticas sociales de tantos sectores latinoamericanos, el multiculturalismo de la CNN y el éxito de otros programas de televisión?

Los muchos modos en que está adquiriendo visibilidad la presencia afroamericana –de formas análogas a lo que ocurre en las diferencias de género– comienza a cambiar la reflexión sobre el multiculturalismo, la ciudadanía y las desigualdades, más allá de las definiciones oficiales de nación y de latinoamericanidad, y también de los cuestionamientos antropológicos construidos predominantemente a partir de la etnicidad indígena. Abre la mirada hacia las muchas formas de ser latinoamericanos (Escobar, Wade).

Tercera estrategia: *el cadáver exquisito*. La antropología y la sociología no se han detenido en lo indígena y lo afro. Vienen ocupándose también de los migrantes europeos, sobre todo españoles y portugueses, y asimismo los árabes, italianos y judíos, hasta las migraciones asiáticas más variadas (japoneses, coreanos y chinos). Esta vasta multiculturalidad desdibuja lo supuestamente distintivo, o sea lo indígena y

también lo latino de nuestra América. Hay que preguntarse, entonces, cómo alcanzar una redefinición más inclusiva de lo latinoamericano. O si acaso tanta multietnicidad vuelve imposible la tarea.

Un antropólogo español, Manuel Gutiérrez Estévez, propone concebir a América latina como un «cadáver exquisito» a la manera del juego surrealista con este nombre, que consiste en formar una frase o un dibujo, entre varias personas, doblando el papel luego de que cada uno escribe para que nadie conozca la colaboración anterior: la frase compuesta por primera vez, que denominó este juego, era «el cadáver/exquisito/beberá/el vino/nuevo». De modo análogo, nuestro continente se habría formado como un enorme texto inacabado y lleno de pliegues. No un mosaico, ni un puzzle, donde las piezas se ajustan entre sí para configurar un orden mayor y reconocible. Nuestras variaciones culturales no encajan unas en otras. Como un cadáver exquisito, al sumarse indígenas, negros, criollos, mestizos, las migraciones europeas y asiáticas, lo que nos ha ido sucediendo en campos y ciudades constituye un relato discontinuo, con grietas, imposible de leer bajo un solo régimen o imagen. De ahí la dificultad de encontrar nombres que designen este juego de escenarios: barroco, guerra del fin del mundo, amor latino, realismo mágico, narcotráfico, 500 años, utopía, guerrilla posmoderna. Todo esto tiene en común, dice Gutiérrez Estévez, que fascina a los europeos. Necesitados de nombrar ese vértigo de rupturas, hablan de «los latinoamericanos» o «los sudacas». Entre el temor y el entusiasmo, según este autor, «orientalismo y latinoamericanismo son las dos enfermedades seniles del europeísmo» (Gutiérrez Estévez, 1997).

Esta sugerente visión debe complementarse con el análisis de las estrategias hegemónicas y críticas que han buscado hacerse cargo de esas diversas fuentes socioculturales, de sus temporalidades distintas. La diversidad cultural junto a las roturas o las costuras que le ocurren en las luchas de poder. Lo indígena con lo criollo en México, lo criollo enfrentado o paralelo a lo indígena en Perú, lo afro con lo europeo en Brasil, y así sucesivamente. Hasta las sociedades complejas y transnacionalizadas en que los antropólogos encontramos nuevas formaciones culturales engendradas por la urbanización y aun las megaurbanizaciones: México y San Pablo aparecen entonces como emblemas de latinoamericanidad. O las industrias culturales y los heterogéneos modos de recepción en culturas diversas: lo que ocurre cuando se habla de la telenovela como género latinoamericano cuando en realidad hay tantas diferencias entre las brasileñas, las colombianas y las mexicanas, tantas miradas de mujeres, de hombres, de nostálgicos de la familia, y también de críticos de las reducciones de lo social a los hechizos del melodrama.

## Pertenencias múltiples

Cuarta estrategia: *el trabajo interdisciplinario*. ¿En qué condiciones es posible hoy articular los conocimientos disciplinarios, globales, regionales y locales, sobre América latina para construir un saber que compatibilice las aproximaciones parciales y fundamente la acción sociocultural y política?

No podemos cerrar el balance de estas contribuciones ontológicas, geográficas y antropológicas a la comprensión de América latina sin aludir a la variedad de investigaciones antropológicas e históricas, de estudios culturales y comunicacionales, que en los últimos años buscan trazar líneas de inteligibilidad entre los pliegues y momentos del cadáver exquisito. Los estudios más productivos no pretenden responder a preguntas sobre la identidad latinoamericana, sino comprender las alianzas interculturales que llamamos Caribe o área andina, las áreas económicas que se denominan Norteamérica o Mercosur. Cómo tropezamos en las fronteras y las cruzamos, con qué estrategias narrativas y mediáticas se configuran los relatos de lo latinoamericano.

Dos ejemplos rápidos. Por un lado, los estudios comparativos sobre las políticas de desarrollo y la formación de naciones y ciudadanías. Hay que destacar, ante todo, el vasto esfuerzo de Arturo Escobar que sitúa las peripecias de América latina, especialmente ante los dilemas ecológicos, en el marco de las políticas de los organismos mundiales y de los movimientos sociales transnacionalizados: su libro *El final del salvaje* es clave para entender cómo debe expandir la antropología su agenda. En otro texto intenté mostrar el giro antropológico que configuran los trabajos de Mónica Quijada y Rita Segato sobre la formación unificada de la Argentina mediante la descaracterización de las diferencias étnicas; las investigaciones de Roger Bartra y Claudio Lomnitz acerca de la formación mestiza de México y el papel de la antropología en las políticas pluriculturales; el análisis de Rita Segato sobre el sincretismo brasileño, donde las identidades son menos monolíticas que en otros países, y la hibridación, a diferencia del mestizaje mexicano, no impide que el sujeto preserve para sí la posibilidad de distintas afiliaciones, pueda circular entre identidades y mezclarlas. Estas y otras reformulaciones de los procesos de hibridación desplazan el eje de la investigación antropológica: *de la identidad a la heterogeneidad y la interculturalidad*. Ponen en evidencia los complejos regímenes de pertenencias múltiples que sostienen los actuales ejercicios de la ciudadanía y las políticas de muchos movimientos sociales (García Canclini, 1999 y 2001). ¿Qué posibilidad existe en América latina de construir, como en la Unión Europea, programas

continentales de desarrollo económico y cultural y una ciudadanía latinoamericana?

La búsqueda de respuestas a esta pregunta depende de los modos en que se conciben dentro de los procesos de hibridación intercultural, los lugares de lo local y lo nacional. Vimos que el actual desarrollo de las ciencias sociales desalienta la búsqueda de identidades esenciales, sean de etnias, naciones o continentes. Preguntarse por el «ser latinoamericano» es una ocupación todavía prolongada por algunos filósofos o críticos literarios, y por políticos populistas o intelectuales de izquierda, indiferentes a las nuevas condiciones que la globalización tecnológica y sociocultural (no solo el neoliberalismo) impone a las utopías de épocas pasadas. La información antropológica y sociológica sobre la transnacionalización de la economía y la cultura quitó verosimilitud a aquellos proyectos de ontología social y política. Si hay viabilidad para proyectos compartidos en América latina, debe mostrarse no en relación con una identidad metafísica sino en los procesos económicos y comunicacionales, respecto de los intercambios financieros multinacionales y los repertorios de imágenes e información distribuidos a todo el planeta por los medios. Un aspecto clave es si podría construirse efectivamente, con soportes jurídicos y políticos, una ciudadanía latinoamericana, en el modo en que se habla y se practica una ciudadanía europea. O quizá con menos subordinación al proceso de integración y expansión económica.

Hay material antropológico para sostener distintas posiciones ante estos escenarios. Las etnografías recientes muestran la persistencia y aun el resurgimiento de lo local y lo nacional. Pero a la vez exhiben a las formaciones culturales locales atravesadas por estructuras y flujos globales. Las sociedades se vuelven cada vez más cosmopolitas. Aunque tampoco encontramos el mismo cosmopolitismo de otras épocas. Al trabajar con la multiculturalidad contenida en América latina, con los enfoques e intereses confrontados, pierde fuerza la búsqueda de una «cultura latinoamericana». La noción pertinente es la de *un espacio sociocultural latinoamericano,* en el que coexisten muchas identidades y culturas.

El Convenio Andrés Bello promovió entre 1997 y 2002 un conjunto de estudios sobre este tema. Un grupo coordinado por Manuel Antonio Garretón, que integramos Jesús Martín Barbero, Marcelo Cavarozzi, Guadalupe Ruiz-Giménez, Rodolfo Stavenhagen y el autor del presente volumen, elaboró un libro en el que se caracteriza al espacio cultural latinoamericano como un ámbito territorial y no territorial, o sea también comunicacional y virtual. Está compuesto por espacios y circuitos. Se reconocen «raíces» étnicas e históricas, y se habla de co-

munidades interculturales, que incluso desbordan el territorio habitualmente identificado con el nombre de América latina. No hay una identidad latinoamericana, sino múltiples identidades étnicas, nacionales, de género, etc., contenidas en dicho espacio. Los recursos patrimoniales que las cohesionan son lenguas (solo las indígenas suman unas 400), tradiciones orales, culturas populares, memorias históricas, y también sistemas educativos, industrias culturales y modos de comunicación.

¿Qué resuelve y qué deja pendiente la noción de espacio cultural latinoamericano? Deja atrás, ante todo, las definiciones ontológicas que procuraban captar un ser o una identidad regional. Reconoce la diversidad y la existencia de diferentes movimientos o modelos de integración, como procesos históricos e inacabados. Considera integraciones territoriales, económicas, sociales y culturales, e incluso «integraciones mediáticas»: de ellas, el Informe del Convenio Andrés Bello documenta y razona sus fracasos o realización parcial (Aladi, Cepal, SELA, Alasei y el propio Convenio Andrés Bello, entre otras). Abre también la figura de la integración coincidente con el territorio llamado América latina a los millones de latinoamericanos que migraron a los Estados Unidos, España y otros países. Se trata, por tanto, de una noción operativa, que permite elaborar políticas de articulación adecuadas a los procesos históricos de integración y desintegración. Valora en su relatividad las condiciones comunes existentes. No obstante, la noción de espacio cultural, o sociocultural, latinoamericano no abarca suficientemente la totalidad de nombres con que los actores étnicos, nacionales o de otros agrupamientos sociales se identifican. Esa insuficiencia representa la riqueza de la diversidad, inabarcable por los intentos totalizadores, pero también las carencias de acuerdos unilateralmente económicos, hechos entre cúpulas.

El Informe del Convenio Andrés Bello desemboca en «conclusiones», que es posible leer como un repertorio de preguntas. Al destacar la débil dimensión cultural de la integración, en contraste con el libre comercio priorizado hasta ahora en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el Mercosur y otros convenios bilaterales, revela que ni las diferencias ni las desigualdades están encontrando un tratamiento adecuado. Los esquemas asociativos y de cooperación centrados en flujos financieros y de mercancías, empresariales y comunicacionales entendidos solo en sentido comercial, producen fragmentaciones y competencias oportunistas más que acuerdos institucionalizados y beneficios compartidos. ¿De qué integración puede hablarse si los adelgazamientos neoliberales de los Estados y en general de las instituciones públicas debilitan el desarrollo educativo y cultural? Unos pocos pro-

gramas exitosos, como Ibermedia, con el que las Cumbres Iberoamericanas promueven la coproducción audiovisual de la región, quedan limitados por la escasez de inversiones para producción endógena y la falta de acuerdos que posicionen a América latina en los mercados mundiales, sobre todo, como veremos en el último capítulo, frente a las empresas estadounidenses. Las ferias del libro, los festivales de música y teatro, cuando sobreviven como citas continentales, sufren las fluctuaciones o el achicamiento de las industrias culturales privatizadas o desalentadas al atrofiarse las políticas estatales. Y la ciudadanía, que cuenta con mayores oportunidades de expresión dentro de las naciones gracias a procesos democratizadores, no se acompaña con procedimientos efectivos de libre circulación de las personas y los bienes culturales. Faltan programas de intercambio entre las sociedades civiles.

## La totalización como utopía

El interés renovado en los últimos años por configurar pensamientos que se ocupen de totalidades se manifiesta en libros recientes, como el citado *No logo*, de Naomi Klein, *Imperio*, de Michael Hardt y Toni Negri, y por supuesto el antes citado de Luc Boltanski y Éve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, que considero el más valioso. Intentan decir cómo conocer nuestro lugar en el mundo mediante la combinación de distintos saberes de la filosofía y las ciencias sociales. Quizás el éxito de ventas de las dos primeras obras en varios idiomas derive de que vuelven a ofrecer una narrativa que trasciende las disciplinas. Exploran las reglas de la producción, las reglas de la circulación y del consumo, de los capitales, de las mercancías y las multitudes, y cómo se relacionan unas con otras. Incluso dicen cómo ocultan sus articulaciones encubriendo el tráfico de las mercancías con los juegos de las etiquetas, de los signos y de los símbolos. No voy a participar aquí en el amplio debate promovido por estos libros, especialmente el de Hardt y Negri debido a la gestualidad posmoderna con que en él «se saludan las familias ideológicas más enemistadas» (Sarlo, 2002: 8), y el de Klein por ignorar a todas las familias teóricas y lograr la hazaña de escribir un libro sobre las marcas y el consumo sin citar una sola vez, en más de 500 páginas, a Pierre Bourdieu ni a David Morley. Me interesa recuperar la resonancia lograda por sus intentos de construir relatos antiglobalizadores y antiimperiales al discutir cómo pueden insertarse las ciencias sociales en una narrativa mayor que la que cada una ofrece por separado. Cómo se junta el deseo de conocimiento científico con el deseo de relatos totalizadores.

Hace varias décadas que la epistemología desacreditó las pretensiones positivistas y evolucionistas que prometían, mediante el avance incesante de las ciencias sociales, brindarnos un paradigma para el conocimiento unificado del mundo. La incertidumbre generada por la coexistencia de varias teorías, o modelos de aproximación a lo social, se exacerba en años recientes cuando el mundo se complejiza, se diversifica mucho más, y a la vez hace interactuar sus partes con una proximidad y una intensidad que nunca habíamos conocido. Efectivamente, lo que sucede en Yakarta y en el África subsahariana y en el Oriente que llamaban Lejano tiene resonancias rápidas en Buenos Aires o México, y lo que sucede en estos lugares hace eco en otros continentes. No disponemos de ningún sistema de pensamiento suficientemente comprehensivo para abarcar tantas proximidades, y menos aún la variedad de interacciones e intensidades entre las cuales nos movemos.

Sin embargo, las narrativas epistémicas no pueden ya detenerse en la simple afirmación de la indeterminación y la incertidumbre. O peor: en la celebración del fragmento y la pluralidad del mundo a las que nos quiso acostumbrar el posmodernismo. Las catástrofes socioeconómicas, políticas y culturales de la última década muestran que las torres más erguidas de Nueva York y las inversiones aparentemente más fiables de las metrópolis occidentales tambalean al interactuar con creencias y ritos de pueblos que esconden computadoras en cuevas, hacen circular conjuntamente drogas, armas y utopías campesinas, y pueden ser quitados de gobiernos pero no eliminados como «amenaza» de lo que llamábamos modernidad.

No se trata solo de *acontecimientos ni de rizomas*. Sabemos algo más, aunque todavía poco, de cómo esas explicaciones o malestares se relacionan con *estructuras* transnacionales muy concentradas, instituciones con vocación –por decir así– de construir relatos únicos, monopólicos, sobre el mundo. Cuatro empresas discográficas controlan el 90% del mercado musical global. Dos empresas editoriales multimedia manejan el 60% de la producción de libros en Occidente, deciden qué se va a publicar y qué permanecerá inédito. Hay actores transnacionales, gigantescas sociedades anónimas, que están construyendo o administrando relatos que se obstinan en contarnos un mundo homogéneo, o donde al menos las distancias y las diferencias puedan parecer insignificantes, y los conflictos resolubles o aislables. Los totalizadores mercados económicos y simbólicos transnacionales son el enorme lugar ciego de la celebración posmoderna de los fragmentos.

Entre tanto, volvemos a escuchar a Eliot. El gato tiene tres nombres: el genérico, el que designa a cada gato en particular, y el tercero, que solo el gato conoce. Si aplicamos esta clasificación al objeto de es-

tudio llamado América latina, podríamos decir que una parte de las ciencias sociales ha tratado de captar lo común del continente. Por su lado, la antropología, las humanidades y los estudios regionales buscan comprender las diferencias que constituyen este conjunto y averiguar si de todas maneras se puede seguir hablando de «lo latinoamericano». Hay una tercera corriente, identificable como «realismo mágico», que agrupa a aquellos que postulan un significado secreto de lo latinoamericano. Según los actores que manejan este argumento, atribuirán ese sentido oculto a los indígenas por su sabiduría esotérica y su silencio sesquicentenario; a los afroamericanos, sus cultos, danzas y músicas; o a mitos que imaginan indescifrables; o a otras formas del deseo que laten debajo de lo manifiesto y nunca lograrían ser representadas por las instituciones ni comprendidas por los discursos racionales. América latina queda reducida a un gato díscolo y misterioso.

Una y otra vez esta reserva innombrable, sobre la cual puede decirse poco o nada, es propuesta como recurso alternativo frente al fracaso de lo que lleva etiquetas más o menos oficiales e insatisfactorias: las generadas por las políticas, las instituciones, los acuerdos internacionales de intercambio o cooperación, la prepotencia modernizadora o globalizadora. Parece difícil sostener tantas funciones y tareas redentoras para un resorte que se invoca sin definir, en el que se cree más allá de lo que se comprende.

Si bien esta potencialidad atribuida a esa entidad escondida es difícil de demostrar, tal vez valga tomar en cuenta este tercer nombre de América latina como límite de lo racionalmente cognoscible y codificable. No como alternativa cuando lo racional fracasa, sino como referencia utópica de los movimientos sociales que producen efectos no previstos por las estructuras. Más que en el orden de la religión o de lo anticientífico, se halla en el registro de lo poético y lo político. Nada nos garantiza que lo maravilloso dé claves que no hallamos en lo real, ni que de su trasfondo imaginado surjan eficacias, resistencias o mundos alternativos. Lo silenciado o lo diferente, que se manifiesta por vías oblicuas, desconcertantes, no importa tanto como recurso mágico para modificar el orden imperante sino como voz excluida que puede revelar algo sobre el orden excluyente.

Reaparece aquí, en otra clave, la cuestión de la autonomía de los grupos y etnias. Por lo común se trata como un problema político, un conjunto de actividades destinadas a integrar a los grupos en la nación y el mercado, y regular sus diferencias. Richard Sennett apunta en su reflexión sobre el respeto que la autonomía «no es simplemente una acción; también requiere una relación en la que una parte acepte que no puede comprender algo de la otra. La aceptación de que hay cosas

del otro que uno no puede comprender da al mismo tiempo permanencia e igualdad en la relación. La autonomía supone conexión y a la vez alteridad, intimidad y anonimato» (Sennett, 2003: 183). La consecuencia política, señala este autor, es que las tareas de los Estados no consisten solo en definir qué necesitan los grupos que integran y proveerlo en intercambio, sino también volver convivibles diferencias que no pueden reducirse a un denominador común.

Así como no tiene sentido explorar una identidad común latinoamericana, tampoco podemos construir la noción histórica, abierta y cambiante, de un espacio sociocultural latinoamericano como una realidad compacta. La convergencia histórica de la región puede ser todavía un proyecto sociopolítico y cultural deseable, y seguramente más practicable que en épocas anteriores gracias a los servicios comunicacionales que permiten incrementar intercambios y acuerdos económicos, políticos y culturales. Una tarea posible de los científicos sociales es proporcionar conocimientos sobre la diversidad y la unidad de la región que contribuyan a tomar decisiones. Para que esas decisiones sean sustentables conviene que aportemos también nuestro saber sobre las diferencias y desigualdades, sobre lo innegociable en la interculturalidad, sobre las distancias que ni los programas de homogeneización económica, política ni mediática van a poder suturar, las resistencias étnicas que los Estados no lograron vencer, los perfiles regionales y de naciones que persisten en la globalización.

Vuelve a aparecer, así, algo que la antropología ha cultivado: el saber sobre lo irreductible de las sociedades y las culturas. Aquello que en el capítulo 2, evocando a José Jorge de Carvalho, analicé como lo *innegociable* e *inasimilable*. Pero con un cambio. A diferencia de los tiempos del relativismo a ultranza, muchos antropólogos estamos hoy tan interesados en contribuir a que los grupos marginados se afirmen y desarrollen como a entender las condiciones más amplias que reproducen su marginación y valorar las oportunidades interculturales en que los pueblos buscan ser competitivos, intercambiar con otros y convivir. En fin, no quedarse solos. Por eso, no nos dedicamos únicamente a las minorías, ni privilegiamos los rituales y las consolaciones simbólicas. Nos interesa lo latinoamericano como un horizonte donde dejar de ser minorías aisladas y proyectos inconexos. Quizá la participación de antropólogos y otros científicos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre apunte una de las formas más fecundas de esta reubicación.

Es el momento en el que la antropología descubre que vino al mundo, más que para afianzar identidades, para comprender su conflictiva existencia múltiple. No para consolar a las minorías o enfrentar a quie-

nes buscan subordinarlas; más bien describir los trabajos de la convivencia. Entonces, el trabajo antropológico no parece muy diferente del de la historia, la sociología y los estudios comunicacionales. No contamos con un paradigma universalmente aceptado para esta tarea. No hay una única etiqueta como si fuera el producto intelectual decisivo para comprender la articulación misteriosa entre los muchos nombres del universo. Ni siquiera hay colectivos –una escuela teórica, una revista, una universidad– que sirva como logo capaz de ocupar el centro de la escena. Vemos una desconcentración de las prácticas y los lugares del pensamiento. Los focos más innovadores no dependen de una figura líder, afiliada a una sola disciplina, sino de la colaboración de movimientos sociales, científicos, críticos culturales y a veces artistas, urbanistas, especialistas en fronteras, en migraciones o en mercados emergentes.

# 7

# Quién habla y en qué lugar: sujetos simulados y posconstructivismo

Es notable que la mayor desconstrucción del sujeto se haya cumplido en el siglo XX, cuando más se hizo para erigir nuevos sujetos individuales, étnicos y de clase, nacionales y de género. Esta época, que aumentó las dificultades para hablar de la subjetividad, mostró a la vez que no es fácil desprenderse de esa noción. Llegamos así a algunas preguntas que este capítulo intenta desplegar: ¿Cómo avanzar desde la sospecha necesaria para librarnos de afirmaciones ingenuas de la subjetividad hacia el trabajo reconstructivo indispensable para dar solidez a ciudadanías posibles? ¿Qué tareas de investigación, teóricas y políticas se necesitan?

Las ciencias sociales encuentran difícil poner en el centro de la teoría a los actores cuando la sociedad es reducida a un mercado anónimo. La política se paraliza o se desintegra ante el determinismo neoliberal, que somete la complejidad de la economía al juego financiero de inversiones sin rostro. Los partidos políticos y sindicatos nacionales no aciertan a formular elaboraciones alternativas sobre cuestiones globales de gran escala, que son asumidas solo parcialmente por ONG y movimientos ecológicos o de derechos humanos.

La posibilidad de que existan sujetos y sean reconocidos es cada vez más limitada a campos imaginarios: el cine, las telenovelas, las biografías de divos y deportistas. La fascinación generada por sus aventuras heroicas o melodramáticas, así como por noticiarios que informan de acontecimientos políticos como si fueran dramas persona-

les o familiares, parece responder a la necesidad de los consumidores de encontrar algún sitio donde haya sujetos que importan, padecen y actúan.

Pero ¿es el sujeto solamente una construcción ficcional de los medios, o puede haber también sujetos críticos, espectadores que ejerzan iniciativas propias a pesar de las astutas manipulaciones mediáticas? Los estudios sobre el lado activo de la recepción demuestran que no hay medios omnipresentes, ni audiencias pasivas, pero la concentración monopólica y transnacional de las industrias de la cultura y la debilidad de las asociaciones de televidentes y consumidores dejan aún irresuelta la cuestión de cuánto nos permite ser sujetos el capitalismo de redes globalizadas. La posibilidad de serlo aparece no solo como la capacidad creativa y reactiva de los individuos; depende también de derechos colectivos y controles sociales sobre la producción y circulación de informaciones y entretenimiento.

## Sujetos simulados

La desconstrucción más radical de la subjetividad está siendo realizada por procedimientos genéticos y sociocomunicacionales que favorecen la invención y simulación de sujetos. Desde la robótica hasta la clonación, desde el travestismo de género hasta el fingimiento de personalidades en juegos electrónicos, la pregunta por lo que hoy significa ser sujetos está –más que cambiando– asomándose al precipicio de la disolución.

«Nuestras líneas están ocupadas; lo atenderemos en un momento», dice una voz grabada cuando queremos pedir una información o expresar una queja. Cada vez es más arduo encontrar a un fabricante que venda el producto, incluso al mismo empleado que nos lo vendió o nos dio una información. Detrás de los empleados que rotan de una empresa a otra, de las voces anónimas que se reemplazan según el azar de los turnos, hay «cadenas» de tiendas, «sistemas» bancarios, «servidores» de Internet. Cuando algo no funciona es porque «se cayó el sistema» o «se desconectó el servidor». La digitalización de los servicios, aliada con la precarización laboral, está propiciando una desresponsabilización de los sujetos individuales y colectivos. Entre las consecuencias de este proceso, según Richard Sennett, encontramos mayor vulnerabilidad de los individuos y un sentimiento creciente de impotencia (Sennett, 2000: caps. 3 a 5).

En vez de conocer a los amigos y las parejas en el trabajo o en la universidad, los encontramos en la Red. Me conecto con alguien que

del otro lado del chat dice ser mujer y le digo que soy veterinario o fotógrafo, tengo 40 años y acabo de llegar de Australia. Ella dice llamarse Ofelia, y así vamos compartiendo desconocimientos, que es lo que más nos acerca a los que somos tímidos. «Te siento tan cerca», le digo con entonación de quien acompaña al otro. Estos juegos con personalidades inventadas pueden ser inofensivos mientras alguien no diga que le gustaría que nos encontráramos.

Guillermo Bon Bonzá, doctor en Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, envió a varios congresos tres ponencias con nombres falsos, párrafos plagiados e insultos racistas escondidos en citas en alemán. Una de las comunicaciones la firmaba Hans Heidelberg, supuesto profesor titular de la inexistente Universidad Politécnica de Münchengladbach. Al develar su trampa, dijo que los trabajos, aceptados por comités de especialistas y editados en los CD-Rom de tres universidades importantes, revelaban los teatros inverosímiles en que se han convertido las ferias de vanidades académicas.

Estos ejemplos hacen pensar en los riesgos de confiar demasiado en los mercados, incluso en los mercados de bienes científicos. Una posible «salida» es afirmar la necesidad de verificar los hechos y controlar neopositivistamente la producción y difusión de conocimientos. Otro camino sería cuestionar las condiciones en que se producen teorías y procesos educativos en medio de la masificación cultural y la competencia caníbal por los cargos y el prestigio. Una tercera posibilidad es criticar la simulación de identidades y el restablecimiento de poderes, desigualdades y desencuentros a que nos ha llevado la intensificación de comunicaciones electrónicas que prometía aumentar y horizontalizar los intercambios. Cabe preguntarse, entonces, si no seguimos necesitando afirmar con un mínimo de claridad y contrastabilidad en qué consiste ser sujeto después de las desconstrucciones estructuralistas, marxistas y psicoanalíticas.

Un ejemplo más. En octubre de 2000 una lectora de la novela *Sabor a hiel*, con la cual la locutora televisiva española Ana Rosa Quintana se estrenaba en la literatura, reveló que muchas páginas de ese relato estaban copiadas de *Álbum de familia*, de Danielle Steel, y otras del libro de Ángeles Mastretta, *Mujeres de ojos grandes*. Sorprendida por el descubrimiento, la «autora» intentó justificar el plagio diciendo que los párrafos importados habían caído en su relato «por un problema de inexperiencia, un error informático y un fallo de los documentalistas». ¿Documentalistas? En el mundo editorial suele hablarse de *negros* al referirse a quienes trabajan anónimamente para que un supuesto literato firme, «práctica generalizada –según el diario *El País*– en el salvaje mercado del *best seller*».

La cuestión trasciende esta novela editada por Planeta que vendió más de 100.000 ejemplares. Pregunta Juan José Millás: «¿Por qué una locutora famosa no puede alquilar su nombre para vender un folletín? También el Rey y el presidente del Gobierno firman discursos que les escriben otros sin que nadie se escandalice. ¿Por qué pedirle a una presentadora de televisión más que a un Jefe de Estado?» (Millás, 2000). Más allá del juego humorístico, la comparación entre una trampa editorial, una táctica publicitaria y un modo de producción delegada de los discursos políticos plantea la necesidad de considerar los problemas de correlación entre construcciones verbales y referentes empíricos, la adecuación entre conceptos y cosas, no solo como un asunto semántico. Está en cuestión el sentido pragmático que adquiere el problema de la representación en interacciones diferentes. Se trata de los esquemas compartidos de valoración y de los pactos de fiabilidad que dan consistencia a unos y otros modos de interactuar. Toda referencia, afirma Paul Ricoeur, «es correferencia», o sea que se construye con los otros.

En un sentido, es útil detectar que las identidades son producto de las narraciones y actuaciones. Pero el entusiasmo posmoderno por esta ficcionalización de los sujetos, por el carácter construido de las identidades, no se justifica del mismo modo en contextos lúdicos o de riesgo. El travestismo, interesante como ocasional juego carnavalesco o experiencia personal, no es un modelo para todos. ¿Puede existir sociedad, es decir pacto social, si nunca sabemos quién nos está hablando, ni escribiendo, ni presentando ponencias? Convivir en sociedad es posible en tanto haya sujetos que se hagan responsables. No se trata de regresar a certezas fáciles del idealismo ni del empirismo, ni de negar cuánto imaginamos de lo real, de los otros y de nosotros mismos al representarnos en el lenguaje. Se trata de averiguar si en cierto grado es viable hallar formas empíricamente identificables, no solo discursivamente imaginadas, de subjetividad y de alteridad.

En los últimos años estas cuestiones comienzan a aparecer en los debates epistemológicos y en las incertidumbres de la investigación. James Clifford plantea, por ejemplo, si alguien que estudiara la cultura de los espías de ordenadores *(hackers)* podría lograr que su trabajo se aceptase como tesis de antropología no habiendo entrado nunca en contacto físico con un espía. ¿Podrían considerarse los meses, incluso años, pasados en la Red como trabajo de campo? «La investigación bien podría aprobar la exigencia de estadía prolongada y el examen de "profundidad"/interactividad. (Sabemos que en la Red pueden ocurrir algunas conversaciones extrañas e intensas.) Y el viaje electrónico es, después de todo, una especie de *dépaysement*. Podría incrementar la

observación participante intensa en una comunidad diferente, y ello sin la exigencia de tener que dejar físicamente el hogar. Cuando pregunté a varios antropólogos si les parecía que esto podía considerarse trabajo de campo, por lo general respondieron «tal vez»; incluso, en un caso, «por supuesto». Pero cuando insistí, preguntándoles si supervisarían una tesis de doctorado en Filosofía que se basara principalmente en este tipo de investigación descorporalizada, dudaron o dijeron que no: tales experiencias no podrían aceptarse en la actualidad como trabajo de campo» (Clifford, 1999: 82).

De pronto, advertimos que esta pregunta recogida por Clifford envejeció en menos de una década. La observación etnográfica de cómo trabajan los antropólogos lleva, ante todo, a dar vuelta la cuestión. Ya no consiste en decidir si es aceptable considerar Internet como objeto de estudio. Más bien: ¿es posible hacer investigación sin Internet? ¿Cuántos antropólogos no se sientan diariamente ante su computadora, o ante la de un cibercafé si están en trabajo de campo, y consultan su correo, hablan con los compañeros de su universidad y con los colegas de otros países, buscan biblio y hemerografía, leen los diarios de su distante ciudad y de otras, envían desde un pueblo campesino la inscripción a un congreso o su avance de tesis al director? Además, descubren que muchos de sus informantes –indígenas, pobres urbanos, estudiantes y funcionarios de ONG– también lo hacen. ¿Cómo dejar fuera del análisis ese vasto pedazo de lo real que es lo virtual?

¿Por qué acompañar a los indígenas o los trabajadores de un sindicato afectados por la privatización de sus fuentes de trabajo, y no acompañarlos cuando siguen en Internet, desde sus organizaciones locales, las movilizaciones lejanas donde se pide al gobierno nacional y a las cumbres mundiales que la diversidad lingüística y el acceso igualitario al software sean reconocidos como demandas, tan legítimas como la posesión de la tierra y la educación?

Las exigencias en el control del conocimiento deben modificarse en la medida en que cambió la noción clásica de sujeto y el modo de estudiarlos. Aun sin abismarnos en las incertidumbres de lo virtual, el problema es agudo –como veremos más adelante– por las múltiples pertenencias de los sujetos en tiempos de migraciones masivas y el acceso fácil a signos de identificación de muchas sociedades. Dado que millones de personas no son ya sujetos de tiempo completo de una sola cultura, debemos admitir que la versatilidad de las identificaciones y las formas de tomar posición requieren metodologías híbridas. Pero hibridación no es indeterminación total, sino combinación de condicionamientos específicos. Al estudiar estas mezclas, el saber científico no puede dejarse llevar por la simple celebración de las facilidades no-

mádicas y para conseguir disfraces. Podemos esperar que la ciencia se diferencie de otras formas de conocimiento, como las artísticas, mediante algún tipo de contrastabilidad y racionalidad. Al menos, es la preocupación que encontramos en la larga tradición desconstruccionista del sujeto: no simple disolución sino una renovada exigencia de coherencia filosófica, necesidad de dar consistencia a la ciudadanía y verosimilitud a las interacciones sociales.

## La desconstrucción moderna

En el pensamiento de los siglos XIX y XX la inestabilidad de la noción de sujeto está originada, en gran parte, por el desprestigio de la conciencia. Luego de haber constituido para la modernidad, de Descartes a Hegel, el origen y fundamento de toda significación, las ciencias sociales la convirtieron en eco de determinaciones externas, un lugar sospechoso, fuente de engaños y enmascaramientos. Se nos dijo que la conciencia era reflejo o síntoma, se la juzgó un espacio ilusorio o inexistente. Si aceptamos parcialmente la reiterada afirmación de que Marx, Nietzsche y Freud inauguran el saber contemporáneo, hay que convenir que este saber se ha edificado contra la conciencia.

Desde Descartes sabíamos que las cosas son desconfiables, que no son tal como aparecen, pero no dudábamos de que la conciencia era como se presentaba a sí misma. A partir de la segunda mitad del siglo XIX comenzamos a perder esta certidumbre. Marx habló de la conciencia como producto social, una representación dependiente de las relaciones materiales de producción y deformada por los intereses de clase. Nietzsche desmistificó mediante su genealogía de la moral la falsedad de los valores consagrados por la cultura europea, reveló bajo su aparente superioridad la decadencia. La obra entera de Freud estuvo dedicada a desconfiar del saber consciente, perseguir en las expresiones disfrazadas de los sueños, los chistes, los olvidos y los mitos aquellas palabras fundamentales que no dejamos que nuestro inconsciente pronuncie: por eso comparó el proyecto psicoanalítico de descentrar al yo con la empresa de Copérnico y Darwin cuando expulsaron al hombre del centro del universo y de la vida, por eso Lacan adjudicó a los analistas la tarea de derribar la tradición filosófica que «de Sócrates a Hegel» privilegió la conciencia de sí, y propuso «suspender las certidumbres del sujeto» (Lacan, 1966: 292). La teoría marxista de las ideologías, la crítica moral nietzscheana y el desenmascaramiento psicoanalítico convergen para desmontar los mecanismos de simulación de la conciencia y descalificarla como fuente de conocimiento. No es un te-

ma de la filosofía el que resulta afectado, concluye Paul Ricoeur, sino el conjunto de los proyectos filosóficos que fundaron en la conciencia las certezas del saber (Ricoeur, 1969: 101).

Esta desconstrucción acaba con las pretensiones de los sujetos individuales de hablar y actuar desde una isla, un yo soberano. Si no hay conciencia a priori, ni existe conciencia inmediata de sí misma o del mundo, no hay datos inmediatos de la conciencia. Así se fueron desmoronando la autoafirmación individualista frente a la naturaleza y la sociedad fomentada por los proyectos modernos de cambio, la exaltación subjetivista que acompañó el desarrollo del capitalismo, así como el relato sobre el crecimiento incesante de la ciencia y el control tecnológico del mundo.

Narciso, que esperaba que el universo sometido le devolviera su imagen –el reflejo de su conciencia–, desde el siglo pasado se aplica a descifrar lo que está debajo del rostro que ahora le entregan. Se complace menos en lo que puede hacer con el mundo e interroga lo que el mundo puede hacer con él. Un léxico fue reemplazado por otro: la reflexión sobre la *conciencia*, el *sujeto* y la *libertad*, que hasta la épica existencialista dominaba gran parte del trabajo filosófico, dejó su lugar desde la década de 1960 al descubrimiento y análisis de las *reglas*, las *estructuras* y los *códigos* que nos constituyen. Lewis Carroll es quien ahora nos representa mejor: preferimos, como Alicia, más que contemplarnos en los espejos, tratar de penetrarlos.

La reacción contra las filosofías de la conciencia fue llevando el péndulo hasta el extremo opuesto. El economicismo marxista simplificó la compleja dialéctica entre lo material y lo ideal atribuyendo al desarrollo «objetivo» toda la iniciativa y condenando a la conciencia a estar siempre atrasada respecto de los hechos, ser apenas su resonancia pasiva. La imagen de que la conciencia «refleja» lo real –metáfora ocasional en los textos de Marx– generó una profusa bibliografía que hizo pasar por concepto la metáfora del reflejo y le asignó valor demostrativo. Sin un adecuado trabajo epistemológico que controlara los límites y peligros de esa metáfora, se concibió a las representaciones subjetivas como externas y ulteriores a la realidad, igual que el reflejo óptico respecto de lo reflejado.

El auge estructuralista contribuyó también a abolir al sujeto consciente o al menos convertirlo en un fenómeno residual. La radicalización del formalismo saussureano, sobre todo del primado de la lengua (sistema de reglas fonológicas, parte social del lenguaje) sobre el habla (acto singular del hablante), unido al predominio de la estructura sobre el proceso y la función, engendraron una estrategia objetivista u operacionalista para analizar los fenómenos humanos. Al exportar a la

antropología, el psicoanálisis y otras ciencias este modelo lingüístico fue extendiéndose una concepción del saber que excluía a los sujetos de la experiencia. Claude Lévi-Strauss escribió que «aun las creaciones aparentemente más libres y arbitrarias» del hombre, como los mitos y el arte, se hallaban organizadas por un inconsciente impersonal, por estructuras anónimas concebidas como operadores abstractos de elementos; en última instancia, sostuvo, la tarea de la antropología no es descubrir lo propio del hombre, sino disolverlo, «reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas» (Lévi-Strauss, 1964: 353). Antisubjetivismo, antihistoricismo, antihumanismo: ya ni podía decirse que el hombre hablaba o pensaba, sino que era hablado y pensado por el lenguaje. Según Michel Foucault, había que despertar del «sueño antropológico», reconocer que el hombre «no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano», que el sujeto y su conciencia soberbia son «una invención reciente», cuyo narcisismo se borra en la reorganización objetivista de la episteme contemporánea «como en los límites del mar un rostro de arena» (Foucault, 1973: 331-333 y 375).

Estos ataques corrosivos fueron útiles en países donde la subordinación de la objetividad científica a las filosofías de la conciencia (Francia, Alemania y los latinoamericanos influidos por ellos) quitaba rigor a la fundamentación del saber. Pero el carácter reactivo, reduccionista, que a menudo tuvieron estos movimientos críticos los llevó a excluir, con la problemática del sujeto, el estudio de la constitución singular del mundo humano, la diferencia entre naturaleza e historia, la génesis y evolución de las estructuras sociales. La negación del sujeto fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé un sentido responsable al devenir.

## Qué hacer con las ruinas

Los problemas irresueltos dejados por estas empresas reduccionistas incitaron nuevos accesos al tratamiento de la subjetividad. La gramática generativa de Noam Chomsky y los trabajos de Émile Benveniste, Julia Kristeva, Michel Pêcheux y Paul Ricoeur exploraron, desde marcos teóricos diversos, cómo es posible que evolucione y constituya una historia un sistema de signos. Buscaron entender cómo se podía articular la aproximación sincrónica, resultante de un corte arbitrario en el proceso vivo del habla, con la dimensión diacrónica, en la que es evi-

dente el proceso generador y transformador de la lengua, por tanto el papel de los sujetos hablantes. Chomsky reconoció a los estudios estructurales el mérito de haber descubierto relaciones formales que permitían reconceptualizar el funcionamiento del lenguaje, haber extendido el campo de información y la seguridad de los datos, pero les criticó que se restringieran a examinar fenómenos superficiales y descuidaran los aspectos creadores y semánticos en el uso de la lengua (Chomsky, 1968: 40). Julia Kristeva, luego de haber adherido al determinismo estructuralista, reivindicó el papel del sujeto de la enunciación con los aportes del marxismo y el psicoanálisis: un sujeto fracturado entre su conciencia y su inconsciente, cuyo desempeño, a la vez codificado y singular, le permitió ofrecer interpretaciones originales sobre las rupturas de las vanguardias literarias francesas.

Ese giro del debate lingüístico y semiótico fue llevado a conclusiones filosóficas por Paul Ricoeur. Pese a que su contribución no logró desprenderse totalmente del idealismo, ayudó a precisar las tensiones entre una ciencia estructural y una filosofía que procura dar cuenta del lugar de los sujetos luego de haberse dejado instruir por la crítica científica. Heredero de la tradición husserliana, habiendo practicado una reflexión fenomenológica sobre el lenguaje como hecho expresivo, aceptó el desafío de trasladar la significación a un área en la que no se permite explicarla con la intencionalidad de un sujeto a priori, donde el lenguaje es visto como una entidad autónoma de dependencias internas. En una audaz combinación de la lingüística chomskiana y de la filosofía anglosajona del lenguaje, Ricoeur revalidó el aspecto creador de los sujetos hablantes. Al entender el lenguaje como producción más que como producto, operación estructurante en vez de inventario estructurado, sobre todo en el nivel semántico, demostró que el habla funciona como intercambiador entre el sistema y el acto, la estructura y el acontecimiento. La frase, por ejemplo, es un acontecimiento, con una actualidad transitoria, evanescente, pero el habla sobrevive a la frase: como entidad desplazable, se mantiene disponible para nuevos usos y, al retornar al sistema, le da una historia. Un fenómeno semejante ocurre con la polisemia, incomprensible si no introducimos esta dialéctica del signo y de su uso, si no tomamos en cuenta la historia del uso, el carácter acumulativo que adquiere la palabra al enriquecerse con nuevas dimensiones de sentido; este proceso acumulativo, metafórico, se proyecta sobre el sistema transformándolo (Ricoeur, 1969 y 1996).

No obstante el valor de muchos aportes de este autor –deslindar la función semiológica de la semántica, retomar en un sentido no psicologizante las nociones de intencionalidad y expresión, repensar las

convergencias e incompatibilidades entre las ciencias y filosofías del lenguaje– su esfuerzo se concentró en el área sintáctica y semántica. Si bien al redefinir la estructura como «dinamismo reglado» la vuelve capaz de dar cuenta de cómo los sujetos participan en la producción de los acontecimientos y formas inéditas, y no solo en la regularidad del discurso, las consecuencias más revolucionarias de estudiar el lenguaje en términos de producción y generación se hallan en el campo de la pragmática. En cierto modo Ricoeur se planteó superar la oscilación entre el «sujeto ensalzado» de Descartes y el «sujeto humillado» de Nietzsche en la teoría de la acción de sus últimas obras. Pese a que esta elaboración, sobre todo en *Sí mismo como otro,* tiene para la búsqueda que aquí propongo el interés de reunir las certezas de los sujetos con «la verificación de los saberes objetivos» y con la mediación de la alteridad (Ricoeur, 1996, XXXV), subsume la «atestación» científica en el momento reflexivo, e incluso en la creencia religiosa.

Antes de dejar la cuestión según se plantea en el ámbito lingüístico, hay que recordar a quienes, desde Julia Kristeva a Eliseo Verón, señalan la necesidad de que un estudio integral del lenguaje trascienda sus aspectos internos: las situaciones sociales involucradas en la comunicación entre personas y grupos, las maneras en que lo usan y el tipo de praxis que realizan al transformarlo, e incluso al transformar, mediante el lenguaje, las interacciones sociales. Una teoría del lenguaje no puede partir del sujeto hablante, pero debe ser capaz de localizarlo en forma abierta, dejar el espacio para que su invención surja y reopere sobre la estructura que lo determina.

También en la etapa final del pensamiento marxista se revisó el desconstruccionismo radical. La reformulación del tema de la praxis dentro de la renovación epistemológica del marxismo contribuyó a reubicar al sujeto y la conciencia. Aun quienes durante la hegemonía althusseriana sostenían que ser sujeto significa estar sujetado a estructuras ideológicas que –al interpelarnos– nos constituyen como tales, comenzaron a reencontrar a los sujetos en los movimientos sociales. Se vio que la supresión de la problemática del sujeto resbalaba finalmente hacia el estructural-funcionalismo y llevaba a pensar en la sociedad compartimentada estáticamente en «prácticas» y «aparatos». Las reformulaciones del pensamiento marxista en autores tan diversos como Manuel Castells, en sus estudios sobre movimientos sociales, y Pierre Bourdieu en su etapa final, los llevó a encontrar sujetos colectivos que vuelvan inteligibles los conflictos (Castells, 1980; Bourdieu, 1998). La historia no puede ser reducida a una interacción ciega entre estructuras anónimas. Necesitamos entonces una teoría de los sujetos *colectivos* que permita identificar y entender los focos de iniciativas

sociales, los conflictos del sistema y las prácticas de las clases y los grupos que intentan resolverlos.

Es sabido cuán lejos están estos últimos autores de restaurar al viejo sujeto o a la conciencia ingenua de las filosofías idealistas. Tampoco buscan un equilibrio conciliador rehabilitando en parte los derechos del sujeto individual. Si queremos hablar de sujeto, si todavía es posible, debe reelaborarse el concepto para limpiarlo de ilusiones egocéntricas y volverlo capaz de designar un lugar a la vez condicionado y creador. En términos de Bourdieu, hay que comprender la interacción entre las estructuras estructurantes con que la sociedad configura sujetos, a través del *habitus*, y las respuestas de los sujetos a partir de prácticas.

La teoría bourdieuana construyó un marco comprensivo de las interacciones a través de las cuales lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden parcialmente con las subjetivas. Si hay una homología entre el orden social y las prácticas de los sujetos no es por la influencia puntual del poder educativo, publicitario o político, sino porque esas acciones se insertan en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. El poder simbólico no configura los sujetos principalmente en la lucha por las ideas, en lo que puede hacerse presente a la conciencia de cada uno, sino en las relaciones de sentido no conscientes que se organizan en el *habitus* y sólo podemos conocer a través de él. Por ser «sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes» (Bourdieu, 1980: 88), el *habitus* sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento explícito (Bourdieu, 1979a).

La obra bourdieuana elaboró esta interacción entre sujetos y estructuras en el campo estético. La manifestación aparentemente más libre de los sujetos, el gusto, es el modo en que la vida de cada uno se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. El «gusto por el lujo» de los profesionales liberales, basado en la abundancia de su capital económico y cultural, el «aristocratismo ascético» de los profesores y los funcionarios públicos que optan por los ocios menos costosos y las prácticas culturales más serias, la pretensión de la pequeña burguesía, o «la elección de lo necesario» a que deben resignarse los sectores populares, son maneras de elegir que no son elegidas. A través de la formación del *habitus*, las condiciones de existencia de cada clase, de cada cultura nacional y de cada género van imponiendo inconscientemente un modo de clasificar y experimentar lo real. Cuando los sujetos seleccionan, cuando simulan el teatro de las

preferencias, en rigor están representando los papeles que les fijó el sistema social.

Según Bourdieu, la sociedad organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos al mismo tiempo y con procedimientos semejantes a los que se usan para estructurar en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos. La «conciencia» del lugar social de cada sujeto se produce como interiorización del orden social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscriptas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Por eso, la ilusión de ser sujetos enteramente libres, que podríamos cambiar de identidad nacional, de clase y de género, facilitada por el anonimato y la distancia de las interacciones virtuales, se evapora cuando nuestro aspecto étnico o nuestra gestualidad hacen visibles la historia de nuestras pertenencias en una frontera o en las otras aduanas vigiladas de las sociedades contemporáneas. Cabe aclarar que las prácticas no son meras ejecuciones del *habitus* producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. En las prácticas se actualizan, se vuelven acto, las disposiciones del *habitus* que han encontrado condiciones propicias para ejercerse, y quizá logran trascender la mera repetición. Existe, por tanto, una interacción entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras.

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre *habitus* y prácticas, se centra más en el primero que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las *prácticas* (como ejecución o reinterpretación del *habitus*) y la *praxis* (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos. Solo en sus últimos textos, más políticos que teóricos (Bourdieu, 1998), insinúa esta diferencia.

Algunos autores que adoptaron el esquema bourdieuano explicitaron este lado activo de las prácticas subjetivas. Michel Pinçon, al estudiar a los sectores obreros franceses, sugiere hablar de «prácticas de apropiación» (Pinçon, 1979: 45). La práctica no es solo ejecución del *habitus* y apropiación pasiva de un bien o servicio; todas las prácticas, aun las de consumo, constituyen activamente las situaciones y posiciones de clase. El propio Pinçon recuerda que en su libro *Algérie 60*,

Bourdieu describe el *habitus* como una estructura modificable debido a su conformación renovada según los cambios de las condiciones objetivas: refiriéndose a los migrantes que deben adaptarse a una economía monetaria, dice que eso exige una «reinvención creadora», que el *habitus* tiene una «dimensión histórica y que es la relación inevitablemente contradictoria [...] que se puede encontrar al principio de todo cambio» (Pinçon, 1969: 67-68). Las críticas posteriores de Grignon y Passeron al carácter reproductivista del modelo bourdieuano y el reconocimiento de la iniciativa de sujetos populares, profundizaron esta línea de trabajo.

De tal modo, el análisis conjunto e interactivo de sujetos y estructuras hace posible reconstruir su papel consciente, ejercido en medio de condicionamientos, y el soporte inconsciente de las prácticas. Esto requiere examinar los procesos de mediación sociosubjetiva mediante los cuales se implantan en los sujetos los esquemas de conocimiento y acción. Asimismo, permite precisar mejor que la noción idealista de conciencia las posibilidades de que un grupo sea consciente de sus trayectorias posibles, o prever sus prácticas objetivamente esperables. En suma, da bases verosímiles para imaginar parcialmente comportamientos, desempeños de los sujetos en procesos de conservación y cambio.

Esta recorrida veloz por las peripecias del concepto de sujeto apunta a dos objetivos: a) revalorar en conjunto las contribuciones desconstructoras y reconstructoras en una perspectiva de larga duración; b) sugerir algunas líneas de investigación para repensar aspectos estratégicos de lo subjetivo en tiempos posmodernos y de globalización.

Respecto del primer aspecto, conviene recordar que ni en Marx, ni en Nietzsche, ni en Freud la desmistificación de la conciencia desembocaba simplemente en la muerte del sujeto. Los tres atacaron las ilusiones de la conciencia y desarrollaron métodos de desciframiento, pero no para diluirla sino para refundamentarla y extenderla. Marx quiso liberar la praxis mediante el conocimiento y la transformación de la necesidad, a través de una toma de conciencia colectiva que triunfe sobre las mistificaciones de la conciencia falsa en la lucha contra la explotación. Nietzsche buscó el aumento de la potencia del hombre, pero pensó que el significado de la voluntad de poder debe ser recuperado por la meditación sobre el sentido del superhombre, de la creación de valores, del eterno retorno y de Dionisos. Freud quiso que donde estaba el Ello adviniera el Yo, que el analizando hiciera suyo un sentido que le era ajeno para ampliar su campo de conciencia y vivir más libre.

Por más que Nietzsche desacreditara un tipo de conciencia histórica, que Marx y Freud pusieran de manifiesto la dependencia del sujeto de estructuras que lo exceden, la obra de los tres incita a preguntar

qué significa para los hombres y mujeres que conocen, que hacen la historia o la sufren, que los conflictos objetivos los atraviesen. El sujeto individual no puede ser el punto de partida para entender las estructuras, pero al examinarlas ninguna exigencia de objetividad da derecho a ignorar sus vivencias. La reducción del sujeto a ser «soporte», «portador» o mero «efecto» de las estructuras parece olvidar lo que en cada uno se levanta o se repliega en los conflictos sociales, los núcleos personales y colectivos donde reelaboramos lo que las estructuras hacen con nosotros. Si no dejamos que ocupe su lugar en la teoría este espacio interactivo, no es posible comprender las contradicciones entre la coerción del sistema y los intentos de responderle. El idealismo recluyó en la intimidad de la conciencia solitaria esa interacción psicosocial, pero en realidad es el sitio donde padecemos las determinaciones objetivas y estas se cruzan con nuestros esfuerzos por superarlas.

La conciencia no existe a priori, pero sí es posible como trabajo, como proceso de construcción necesario para que nos liberemos de la opción entre ser narcisos o reflejos. Este proceso puede tener diversas formas: para el psicoanálisis llegar a ser consciente incluye problemas tales como el pasaje del principio de placer al principio de realidad, cómo salir de la infancia y convertirse en adulto; para el marxismo alcanzar la conciencia requiere destruir la fetichización mercantil que hace ver las relaciones sociales como relaciones entre cosas a fin de percibirlas como vínculos entre actores, pero como el fetichismo es al mismo tiempo imaginario y material –en el capitalismo los hombres nos conectamos efectivamente a través de las mercancías– la conciencia se produce en la práctica transformadora, en la construcción de una nueva vida social.

Esta reconsideración de la cuestión del sujeto se ha extendido en desarrollos filosóficos, lingüísticos, antropológicos y psicoanalíticos de las últimas décadas. De ese desenvolvimiento vasto y diversificado, quiero destacar dos asuntos. Uno es la necesidad de hablar de sujetos interculturales, o sea entender la interculturalidad amplia, propia de un mundo globalizado, como un factor constituyente, decisivo, en la configuración actual de la subjetividad. La segunda cuestión tiene que ver también con la globalización, pero sobre todo con los enfoques posmodernos y con las condiciones tecnológicas y culturales que ahora vuelven extremadamente móvil, fluctuante, y por eso dudosa, la formación y la permanencia de los sujetos.

## Sujetos interculturales

La elaboración del tema del sujeto ha oscilado entre un tratamiento abstracto, destinado a discutir el carácter universal de los sujetos (en la filosofía y el psicoanálisis), y el análisis empírico de modalidades particulares de ser sujeto en una cultura, una clase o una nación (en la historia, la antropología y la sociología). La globalización, en tanto «intensificación de las dependencias recíprocas» entre todas las sociedades (Beck, 1999), modifica los modos anteriores de configurar sujetos, las interacciones entre individuo y sociedad. En las ciencias sociales se daba por sentado que esta interacción se establecía entre una sociedad nacional o una etnia que conformaban sujetos marcados por una lengua, por «estructuras de sentimientos» de larga duración (R. Williams), y por respuestas con que los individuos o grupos podían modificar partes de los condicionamientos. Ese paisaje se ha transnacionalizado material y simbólicamente.

Las identidades de los sujetos se forman ahora en procesos interétnicos e internacionales, entre flujos producidos por las tecnologías y las corporaciones multinacionales; intercambios financieros globalizados, repertorios de imágenes e información creados para ser distribuidos a todo el planeta por las industrias culturales. Hoy imaginamos lo que significa ser sujetos no solo desde la cultura en que nacimos, sino desde una enorme variedad de repertorios simbólicos y modelos de comportamiento. Podemos cruzarlos y combinarlos. Somos estimulados a hacerlo con la frecuencia de nuestros viajes, de los viajes de familiares y conocidos que nos relatan otros modos de vida, y por los medios de comunicación que traen a domicilio la diversidad ofrecida por el mundo. Aun los indígenas y campesinos migran y reconvierten su patrimonio grupal y personal para ser obreros o comerciantes en otro país, quizás en otra lengua, o en varias. Por su mayor libertad para elegirse o por la reducción de oportunidades impuesta por crisis económicas o políticas, los sujetos viven trayectorias variables, indecisas, modificadas una y otra vez.

Vivir en tránsito, en elecciones cambiantes e inseguras, con remodelaciones constantes de las personas y sus relaciones sociales, parece conducir a una desconstrucción más radical que las practicadas por las teorías de la sospecha sobre la subjetividad y la conciencia. Así como antes nos preguntábamos qué quedaba del sujeto después de que el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo desconfiaran de él, ahora las certezas de esas teorías del individuo y la sociedad son puestas entre signos de interrogación por una recomposición de los órdenes socioculturales que alcanza a todos.

Más mestizajes étnicos y sincretismos religiosos que en cualquier época, nuevas formas de hibridación entre lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, entre músicas e imágenes de culturas alejadas, nos vuelven a todos sujetos interculturales. La tarea de ser sujeto se presenta más libre, sin las restricciones que imponía antes la fidelidad a una sola etnia o nación. Pero al aumentar la heterogeneidad e inestabilidad de referencias identitarias se incrementa la incertidumbre filosófica y afectiva. Esta inestabilidad puede ser trabajada en dos registros, que a veces se confunden, pero conviene distinguir: el posmodernismo filosófico y la globalización socioeconómica y tecnológica.

El pensamiento posmoderno redefine a los sujetos como nómadas. Basado en las experiencias de migrantes, artistas y exiliados, y tomando poco en cuenta las estructuras económicas y socioculturales, los flujos de mensajes y bienes que hacen posible la experiencia nomádica, estos autores exaltan la desterritorialización y ven el debilitamiento de lazos de pertenencia nacionales o locales como una liberación (Deleuze, Guattari, Lyotard). En vez de las estructuras durables de sentimientos, la relocalización táctica de experiencias y conductas.

Esta desconstrucción de los *sujetos ensimismados y conscientes*, ligados a un territorio, se radicaliza en un mundo en red. Luc Boltanski y Éve Chiapello lo describen así: «En el mundo conexionista, la fidelidad a uno mismo es rigidez; la resistencia frente a los demás, rechazo a conectarse; la verdad definida desde la identidad de una representación con respecto a su original, desconocimiento de la variabilidad infinita de los seres que circulan por la red y que se modifican cada vez que entran en relación con seres diferentes, de tal forma que ninguno de sus avatares puede tomarse como punto de origen con el que quepa confrontar otras manifestaciones. En un mundo en red ya no cabe plantearse formalmente la cuestión de la autenticidad en su acepción de la primera mitad del siglo XX, ni tan siquiera en la formulación que hemos visto surgir tras el intento de recuperación capitalista de la crítica de la estandarización, que todavía supone la posibilidad de un juicio cuyas evaluaciones establecen un fundamento mediante la referencia a un origen» (Boltanski y Chiapello, 2002: 571).

Arribamos al universo de simulacros de Jean Baudrillard, donde no tiene sentido la diferencia entre copia y modelo, entre espectáculo y realidad. Pero, como observan Boltanski y Chiapello, esta distinción nos deja sin lugar desde dónde construir un punto de vista crítico. La propia posición crítica posmoderna se invalida: «Si todo, sin excepción, ya no es más que construcción, código, espectáculo o simulacro, ¿desde qué posición de exterioridad podría situarse el crítico para denunciar una ilusión que se confunde con la totalidad de lo existente?»

(ibíd.: 576). Vimos que estos autores encuentran, en su lectura de los manuales de gestión de las empresas, una tensión entre la exigencia de *flexibilidad* a los sujetos y la necesidad de *ser alguien*, o sea poseer un yo dotado de cierta especificidad y permanencia en el tiempo.

También los manuales de marketing aconsejan personalizar al consumidor. Recibimos en nuestra casa y en el correo electrónico cartas de propaganda dirigidas a nuestro nombre y que nos tutean aunque el mismo texto sea enviado a millones de clientes. Dicen que diseñaron una ropa, un plan de vacaciones y el crédito para comprarlos pensando en nuestras necesidades y aspiraciones. Halagan al comprador masivo con referencias quizás inventadas, quizá capturadas en nuestra compra de hace un año, con la cual nos descubrimos estafados. Pero cuando quisimos reclamar advertimos que ser sujeto es una construcción destinada al cliente, porque es imposible saber quién es el dueño de la fábrica, ni siquiera el país desde el cual nos responde el contestador automático. «Si quiere que le mientan en inglés, apriete 1; para español, apriete 2.»

Ser sujetos parecería no ser ya una tarea de desconstrucción de la conciencia o crítica a la fetichización de las mercancías. Pretenden que sea el juego equívoco entre voces que simulan individualizarse. La nueva desigualdad reside en que los identificados somos los consumidores de las grandes tiendas, los migrantes y turistas fotografiados en los aeropuertos, nunca los que hacen las preguntas y almacenan la información. Se nos pide en este mundo conexionista ser lo bastante maleables como para adaptarnos a muchas situaciones y culturas, pero quien vive adaptándose a nuevos roles –leíamos en Boltanski y Chiapello– corre el riesgo de pasar inadvertido o volverse desconfiable. También se expone a ser identificado sin saber quién lo identifica. Se valora que un escritor proponga personajes versátiles y se burle de las convenciones que estereotipan a los sujetos, pero lo que deseamos ahora es saber cómo evitar ser engañados si convierte su autoría en una trampa. Admitimos la relativización y pluralidad de saberes, pero esperamos que un científico aspire honestamente a distinguir entre las máscaras y algún sustrato que estabiliza las relaciones sociales, y entre los hombres y las cosas.

Al final de los festejos posmodernos a la «sociedad del consumo» o flexible, encontramos la necesidad de configurar una concepción posmetafísica del sujeto que no se detenga en la desconstrucción. Menos aún que, por quedarse solo en ella, instaure una especie de metafísica del simulacro ilimitado. Y, por esta vía, acabe volviendo indiferenciadas las distintas situaciones en que los individuos y los grupos se vuelven nómadas, desarraigados o excluidos. No aceptamos que se hable

en general del sujeto moderno sin considerar las condiciones estructurales que permanecen ni cómo son reordenadas en las ficciones del capitalismo. En pocos autores posmodernos se registran como parte de las transformaciones los dramas de los sujetos individuales, familiares, étnicos, para los cuales migrar genera más desarraigo que liberación, vulnerabilidad que riesgo, más soledad que enriquecimiento por multiplicación de pertenencias.

Una intelectual feminista europea puede celebrar que su itinerancia políglota por varios continentes le permita «desdibujar las fronteras», vivir «escindida» entre varias culturas, experimentar «saludable escepticismo en relación con las identidades permanentes y las lenguas maternas», sentir «la falta de hogar como una condición elegida» (Braidotti, 2000: 30, 43 y 49). Los relatos de migrantes pobres y exiliados políticos no hablan con tal entusiasmo de los aeropuertos y las fronteras como «oasis de no pertenencia», ni como «tierras que no son de hombres ni de mujeres» (ibíd.: 52). Para ellos ser sujeto tiene que ver con buscar nuevas formas de pertenecer, tener derechos y enfrentar violencias. Para estos desplazados y desplazadas la apertura multicultural de nuestra época globalizada no se acompaña con estructuras y leyes que garanticen seguridad social a quienes migran o van y vienen entre sociedades diversas. Apenas comienza a diferenciarse el distinto sentido que tiene para diferentes clases sociales la reconstrucción actual de las identidades y la subjetividad. Comienza a ser visible gracias a la reciente articulación entre análisis posmodernos sobre políticas de identidad y estudios etnográficos sobre los efectos cotidianos de la globalización (Balibar, 2002; Sennett, 2000).

Quiero detenerme aquí en una de las consecuencias de esta nueva condición intercultural y transnacional de la subjetividad: las dificultades de manifestarse como ciudadanía. Hay un desacuerdo estructural entre el orden político organizado en Estados nacionales, con gobiernos elegidos por ciudadanos de cada país, que solo tienen competencias en asuntos internos, y los flujos de capitales, bienes, mensajes y migraciones, que circulan transnacionalmente sin regulaciones globales ni participación de ciudadanos en esa escala supranacional. Sabemos que se han dado algunos pasos en Europa para constituir una ciudadanía regional, que extiende los derechos y responsabilidades nacionales a escala continental. Pero otros esquemas de integración apenas consideran formalmente, sin consecuencias participativas, el papel de los ciudadanos en las decisiones supranacionales (Mercosur), o dejan ausente de la agenda política la cuestión de la ciudadanía regional (TLC de América del Norte). Los acuerdos se reducen a lo que arreglan entre ellas las cúpulas empresariales y gubernamentales.

Un rasgo antidemocrático del proceso de globalización es que sustrae las decisiones sobre los nuevos procesos de interdependencia entre capitales, inversiones, producción, circulación y consumo de bienes, de la acción de los ciudadanos. Las decisiones y los beneficios se concentran en unas pocas élites financieras, industriales y políticas transnacionales, residentes en los Estados Unidos, Europa y Japón. La libertad para ser sujetos multi e interculturales se restringe a minorías anónimas que administran las grandes inversiones, diseñan los productos y entretenimientos que se consumirán en diversas culturas, y se apropian los beneficios de ese vasto comercio. A diferencia de los nombres de multimillonarios célebres, que en otro tiempo aparecían como sujetos de poder político y económico (representados en los objetos que producían: automóviles Ford, por ejemplo), los dueños de las iniciativas económicas y sociales se llaman hoy CNN, MTV, EMI, OECD. En vez de sujetos, hallamos siglas, sociedades anónimas, respecto de las cuales resulta difícil que los consumidores nos posicionemos como sujetos. La despersonalización del poder desidentifica también a la mayoría de los habitantes del planeta.

## Sujetos periféricos

Para situar quién habla y desde dónde lo hace, vuelve a ser necesario explicitar el lugar geopolítico y geocultural de la emancipación. Son significativas, en este sentido, las convergencias y divergencias al concebir la multiculturalidad en distintas regiones. En la teoría literaria y en los estudios culturales estadounidenses se hallan constantes cuestionamientos a las teorías universalistas que han contrabandeado, bajo apariencias de objetividad, las perspectivas coloniales, occidentales, masculinas, blancas y de otros sectores. Algunas de estas críticas desconstruccionistas han sido elaboradas también en las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas: pensadores nacionalistas y de izquierda plantearon objeciones semejantes a teorías sociales y culturales metropolitanas.

Una cuestión debatida en los últimos años a propósito de las reivindicaciones de actores periféricos o excluidos es la relación entre la creatividad gnoseológica y los poderes sociales o geopolíticos. Después de haberse atribuido en las décadas de 1960 y 1970 capacidades especiales para generar conocimientos «más verdaderos» a ciertas posiciones oprimidas como fuente de conocimiento, hemos visto en la exaltación de lo subalterno riesgos fundamentalistas.

¿Qué gana el especialista en cultura al adoptar el punto de vista de los oprimidos o excluidos? Puede servir en la etapa de *descubrimiento*,

para generar hipótesis o contrahipótesis que desafíen los saberes constituidos, para hacer visibles campos de lo real descuidados por el conocimiento hegemónico. Pero en el momento de la *justificación* epistemológica conviene desplazarse entre las intersecciones, en las zonas donde las narrativas se oponen y se cruzan. Solo en esos escenarios de tensión, encuentro y conflicto es posible pasar de las narraciones sectoriales (o francamente sectarias) a la elaboración de conocimientos capaces de demostrar y controlar los condicionamientos de cada enunciación.

En la medida en que el especialista en estudios culturales o literarios o artísticos quiere realizar un trabajo científicamente consistente, su objetivo final no es representar la voz de los silenciados sino entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros. Las categorías de contradicción y conflicto están, por tanto, en el núcleo de este modo de concebir la investigación. No para ver el mundo desde un solo lugar de la contradicción sino para comprender su estructura actual y su dinámica posible. Las utopías de cambio y justicia, en este sentido, pueden articularse con el proyecto de los estudios culturales, no como prescripción del modo en que deben seleccionarse y organizarse los datos sino como estímulo para indagar bajo qué condiciones (reales) lo real pueda dejar de ser la repetición de la desigualdad y la discriminación, para convertirse en escena del reconocimiento de los otros.

Para retomar la cuestión que desencadenó este texto, la absolutización de sujetos privilegiados como fuentes de conocimiento tiene algo de simulación. Ni los subalternos, ni las naciones periféricas pueden por sí solos entregar la clave de lo social. No es cuestión de recaer en las interpretaciones sesgadas de las élites o de los países del Primer Mundo invirtiendo la autoafirmación excluyente de un sujeto. Más bien se trata de colocarse en las intersecciones, en los lugares donde los sujetos pueden hablar y actuar, transformarse y ser transformados. Convertir los condicionamientos en oportunidades para ejercer la ciudadanía.

# 8

# ¿Ser diferente es desconectarse? Sobre las culturas juveniles

Un avance notorio en el conocimiento de la juventud ha sido indagar qué significa ser joven no solo como una pregunta generacional, ni menos aún pedagógica o disciplinaria. Quiero examinar en qué sentido es una pregunta social, o sea una averiguación sobre el sentido intercultural del tiempo.

Pregunta social: no solo por las características de una edad, que importaría básicamente a quienes la atraviesan. Es la sociedad que trata de saber cómo comienza su futuro. Cuántos torneros o médicos va a haber, cuántos con educación universitaria y cuántos desempleados o migrantes descontentos con el país; cuántas oportunidades dará a los jóvenes para que participen en su cambio como ciudadanos, cuántos mensajes que los inciten a irse. Sabemos que en países como México estas no son preguntas retóricas: el 39% de los jóvenes no tiene trabajo, el 54,4% de los que están en edad de estudiar no lo hacen, revela la Encuesta Nacional de la Juventud hecha en el año 2000.

La averiguación sobre lo que significa ser joven es también una pregunta por el tiempo. Ya la década de 1980 fue llamada la década perdida de América latina. Los organismos internacionales que evalúan los últimos cinco años de nuestras economías (1998-2003) afirman que la recesión de este período obliga otra vez a hacer cuentas negativas. Es la misma evaluación que hacen los empresarios que llevan sus inversiones al extranjero, los gobernantes que siguen prefiriendo privatizar porque los Estados que ellos mismos dirigen no les parecen adminis-

tradores fiables ni eficientes, pese a que los escándalos mayúsculos de tantas empresas privatizadas de los últimos años –en los Estados Unidos, en México, en la Argentina, en España– advierten que se puede confiar poco en las empresas transnacionales o las privadas del propio país. La pregunta por el tiempo que viene o que nos queda la responden también desalentados los profesionales, campesinos, obreros y estudiantes que se van, sobre todo los desempleados que se cansaron de esperar.

Al preguntar qué significa hoy ser joven, encontramos que la sociedad que se responde que su futuro es dudoso o que no sabe cómo construirlo está contestando a los jóvenes no solo que hay poco lugar para ellos. Se está respondiendo a sí misma que tiene baja capacidad, por decir así, de rejuvenecerse, de escuchar a los que podrían cambiarla.

En este contexto, adquieren nuevo sentido varias alarmas del pensamiento actual: por qué se evaporan las utopías y a casi nadie le importa tenerlas; por qué los jóvenes viven en el instante; a qué se debe que no se interesen por la historia, ni por tener historia, y miren con escepticismo o indiferencia a quienes les hablan del futuro. No voy a insistir en la aclaración de que hay jóvenes politizados o al menos socialmente responsables, que asumen el pasado y tienen expectativas, que no resbalan por el desencanto. Vamos a tomar en serio, sin atenuantes, el desencuentro entre las formas organizativas hegemónicas y los comportamientos prevalecientes entre los jóvenes. Hay una contradicción entre las visiones convencionales de la temporalidad social y las emergentes en las culturas juveniles.

Más que una visión de conjunto, que no tengo, expondré algunas reflexiones en fragmentos. No obstante, se percibirá la búsqueda de ciertas tesis generales sobre el tipo de globalización que se propone a las nuevas generaciones en América latina. Algunas de las condiciones que especifican nuestro modo de mundializarnos derivan de la creciente dependencia de Estados Unidos y de la perspectiva de intensificarla a través de acuerdos de libre comercio impulsados por ese país y por la creciente presencia europea, sobre todo española, en la región. Pero es necesario explorar otros cambios epocales, que son más elocuentes en la vida cotidiana de distintos sectores juveniles, populares, medios, y aun de grupos con altos ingresos y educación.

## Informatizados, entretenidos… y los otros

A las nuevas generaciones se les propone globalizarse como trabajadores y como consumidores. Como trabajadores, se les ofrece integrarse

a un mercado liberal más exigente en calificación técnica, flexible y por tanto inestable, cada vez con menos protección de derechos laborales y de salud, sin negociaciones colectivas ni sindicatos, donde deben buscar más educación para finalmente hallar menos oportunidades. En el consumo, las promesas del cosmopolitismo son a menudo incumplibles si al mismo tiempo se encarecen los espectáculos de calidad y se empobrecen –debido a la creciente deserción escolar– los recursos materiales y simbólicos de la mayoría.

Los riesgos de exclusión en el mercado de trabajo y de marginación en las franjas masivas del consumo aumentan en los países periféricos. Más que a ser trabajadores satisfechos y seguros, se convoca a los jóvenes a ser subcontratados, empleados temporales, buscadores de oportunidades eventuales. En un continente donde, como documenta un estudio de Martín Hopenhayn, durante la década de 1990 7 de cada 10 empleos se generaron en el sector informal, ser trabajador se vuelve sinónimo de ser vulnerable. El crecimiento de la informalidad laboral, además de la inestabilidad en el salario, implica privación de recursos de seguridad social, de salud e integración, que hasta hace pocos años las leyes garantizaban para la mayoría. No es casual entonces, como señala el mismo autor, que tres modos de responder sean «la opción "furiosa" por el riesgo, la automarginación o el "reviente"» (Hopenhayn, 2002).

Según como les vaya en esta frágil situación laboral, un sector de jóvenes podrá acceder a las destrezas informáticas, a los saberes y entretenimientos avanzados que circulan en Internet, en tanto la mayoría quedará en la televisión gratuita, los discos y vídeos piratas. Según los datos de la Encuesta Nacional de Juventud en México, el 77% de los hogares con jóvenes cuentan con televisión (señal abierta), en tanto solo el 6% dispone de Internet. Son evidentes las consecuencias de esta desigualdad para la formación de diferencias culturales y para participar en redes comunicacionales con rangos de diversidad e interculturalidad distintos, en varias lenguas y en circuitos de muchos países. La enorme mayoría de los jóvenes, como el resto de la población, quedan reducidos a la televisión gratuita nacional y a redes informales de servicios y bienes.

La disparidad entre informatizados y entretenidos aumenta en países donde la deuda externa achicó el crecimiento económico y la corrupción o la informalidad dificultan el ejercicio de derechos de trabajadores y consumidores. Es significativo cómo describe el Sistema Económico Latinoamericano (SELA) la manera en que se nos presenta la deuda. Su informe de julio de 2001 dice que cada habitante latinoamericano «debe 1550 dólares al nacer» (Boye, 2001). O sea que an-

tes de proponer a los jóvenes globalizarse en sus trabajos y consumos, se los globaliza como deudores. Desde luego, no aparece la percepción de esta «falta» originaria en las protestas juveniles (a veces, en los movimientos de estudiantes). Es visible, más bien, a través de sus efectos en la pérdida de crecimiento de las economías y la consiguiente atrofia del mercado laboral.

La exclusión y la segmentación desigual son las dos principales consecuencias de la reestructuración. A diferencia del liberalismo clásico, que postulaba *la modernización para todos*, la propuesta neoliberal nos lleva a una modernización selectiva: pasa de la integración de las sociedades al sometimiento de la población a las élites empresariales latinoamericanas, y de estas a los bancos, inversionistas y acreedores transnacionales. Amplios sectores pierden sus empleos y seguridades sociales básicas.

Existe el riesgo de derivar mecánicamente de los dispositivos selectivos y segregantes del reordenamiento neoliberal la condición excluida de sectores muy diversos: sin vivienda, desempleados, desplazados, migrantes, indígenas, e incluir en esta categoría tan heterogénea también a los jóvenes. Una vez más es necesario reconocer el papel activo de los sujetos, lo cual no implica atribuirles culpa o disminuir el impacto de los mecanismos macrosociales. Es cuestión de diferenciar procesos de exclusión y trayectorias elegidas o viables para distintos sectores. Se ha reconocido que, entre megaestructuras o megatendencias sociales e individuos, juegan decisivas formas organizacionales intermedias. Para los jóvenes, son particularmente significativas las condiciones familiares, o su carencia, en la integración/desintegración, la fragilidad de los lazos sociales y la posibilidad de superarla.

Leo en un estudio sobre los niños y adolescentes de la calle en la Ciudad de México: «la exclusión puede llamar a la puerta de cualquier persona, pero no le toca a cualquier persona. El evento particular que inaugura el inicio de la desinserción social tiene un peso relativo; existen heridas anteriores que provocaron vulnerabilidad o inestabilidad». La infancia callejera, escribe Sara Makowski en esa investigación, está vinculada a la extrema pobreza, pero el extremo debilitamiento del lazo social que supone el abandono del hogar suele explicarse por patologías familiares y trayectorias psicológicas peculiares (Makowski, 2004: 52).

No obstante, llama la atención que los rasgos y procesos descriptos en la literatura sobre niños y jóvenes de la calle tienen muchos puntos en común con otras formas de desprotección (material y relacional) cada vez más frecuentes en las sociedades del capitalismo tardío. No es tan arbitraria la generalización internacional de nombres para designar

formas análogas a la exclusión o el aislamiento juveniles: se habla en muchos países y lenguas de «barrios cerrados», «Bronxs», «guetos», para identificar «islas urbanas, dice la misma autora, con alta concentración de índices de desempleo, pobreza, fracaso escolar y déficit de expectativas [que] alimenta la desintegración social con violencia, delincuencia, frustración y rabia» (ibíd.: 62).

Advertimos una vez más que «la itinerancia», señalada como rasgo de estas formas extremas de desintegración y baja pertenencia, no se comprende como mero nomadismo. Tiene formas específicas en los *homeless*, los desempleados temporales, los niños y adolescentes, que deambulan o viven en espacios públicos. No es lo mismo estar sin trabajo que sin escuela o sin familia o sin comunidad nacional. Las coincidentes condiciones de exclusión –y su dilatada expansión reciente– apuntan a una tendencia sistémica de un Estado y una sociedad que olvidan las responsabilidades colectivas; las particulares formas de desamparo, desintegración y errancia refieren a modos diferentes de experimentar la marginación.

## Preguntas culturales sin respuestas políticas

El presente y el futuro de los jóvenes se configuran, entonces, como el de muchos otros, al modo de un paisaje desencantado. Pero no para todos idéntico, como sabemos. Una diferencia clave pasa por los modos en que las nuevas generaciones se conectan o quedan desconectadas. Para decirlo de otro modo, según aprendan a presentar sus preguntas y demandas del modo adecuado en los nuevos escenarios.

Es frecuente, aquí y allá, oír quejas porque los gobiernos no escuchan a los intelectuales, los científicos ni los jóvenes, recortan el presupuesto de la educación, las investigaciones y los programas sociales. En este mismo libro vinculé esa desatención con la agonía de las instituciones públicas por la mercantilización de la vida social y la tendencia neoliberal a reducir los intercambios entre las personas a su rédito económico.

Sin negar la validez parcial de esta explicación, quiero ensayar otra lectura de lo que está cambiando. Se me ocurre que si las preguntas culturales no tienen respuestas políticas es porque ahora son otros quienes formulan las preguntas y también fueron reemplazados los que daban las respuestas. Hagamos un esfuerzo de memoria para evocar los tiempos fundacionales o de desarrollo de las repúblicas modernas. Las preguntas radicales las hacían intelectuales humanistas, que podían llegar a ser políticos, como Domingo Faustino Sarmiento en la

Argentina, José Vasconcelos en México, André Malraux en Francia, y más tarde disidentes escuchados por los gobernantes y los medios masivos, por ejemplo Jean Paul Sartre u Octavio Paz.

En un análisis de las formas públicas de comunicación se dice que hoy «la tele hace la pregunta e Internet responde» (Peregil, *El País*, 29-4-2001). Ojalá fuera tan sencillo, pero la simplificación de la fórmula sintetiza un proceso que va aproximadamente en esa dirección. Es elemental reconocer que el sentido cultural de una sociedad se organiza cada vez menos en las novelas que en las telenovelas, no tanto en las universidades como en la publicidad. Y los políticos, que en otro tiempo decían tener respuestas acerca de para qué vale la pena estar juntos (como nación y como comunidades de consumidores), han dejado que esas cuestiones sean respondidas por los creativos publicitarios y los inversores.

Ante la pregunta acerca de dónde vale la pena vivir, se busca la respuesta en relatos de amigos o en la televisión. A diferencia de los exilios de la década de 1970, en que millones de latinoamericanos huían de la represión militar, con la esperanza de volver, en la última década argentinos, peruanos, venezolanos y ecuatorianos se despiden de sus países por la pérdida de empleos, el descenso en la calidad de vida o las dificultades de sobrevivir, y la convicción de que esta decadencia económica y social seguirá agravándose por la incapacidad de sus naciones de recuperarse. Los jóvenes representan a menudo el porcentaje más alto.

Si un 10 a un 20% de la población de naciones latinoamericanas se ha dispersado en España, los Estados Unidos, y hasta Canadá y Australia, y las encuestas anuncian que en algunos países la mitad quisiera irse, hay que preguntarse qué está quedando de esas naciones. Si las naciones fueron, antes de tomar forma como sistema político, organización económica y delimitación cultural, comunidades deseadas e imaginadas, ¿qué resta de ellas cuando se percibe que las decisiones políticas y económicas ya no se toman en las instituciones del propio país y un amplio sector siente que ni vale la pena imaginarlo? ¿Hay que sorprenderse de que la conclusión extraída por los ciudadanos, sobre todo por los jóvenes, ante la desnacionalización de recursos estratégicos (petróleo y otras fuentes de energía, bancos y líneas aéreas, teléfonos y editoriales), la sumisión de los presidentes y los parlamentos a poderes externos, la pérdida de credibilidad en el sistema judicial y los medios de información, sea el escepticismo radical hacia el porvenir de la propia cultura?

## Un mundo desencuadernado

La acumulación de desencantos actuales no solo genera escepticismo. También nos deja en un mundo en fragmentos, despedazado y sin continuidad histórica. Muchos piensan que esto es más evidente en las culturas juveniles. De nuevo, debemos decir que los jóvenes no tienen la exclusividad, y a la vez indagar en qué sentido configuran un modo extremo o distinto de una experiencia general.

### Fragmentaciones

Los jóvenes actuales son la primera generación que creció con la televisión de color y el vídeo, el control remoto y el zapping, y una minoría con computadora personal e Internet. Entre las décadas de 1970 y 1980 la pregunta era qué significaba ser la primera generación en la que la televisión era un componente habitual de la vida familiar. Ahora se trata de entender cómo nos cambia la espectacularización permanente a distancia, o dicho de otro modo: esta extraña combinación de mediatización e interconectividad. La mediatización aleja, enfría, y al mismo tiempo la interconectividad proporciona sensaciones de cercanía y simultaneidad.

Los otros dos rasgos con que se reestructura la cultura y la vida cotidiana son la abundancia inabarcable de información y entretenimiento, y, al mismo tiempo, el acceso a fragmentos en un orden poco sistemático o francamente azaroso. Estas no son características solo de los jóvenes con baja escolaridad, sin suficientes encuadres conceptuales y vasta información como para seleccionar y ubicar el alud de estímulos diarios. Es verosímil la hipótesis de que la fragmentación y discontinuidad se acentúan en los jóvenes de clases medias y altas, precisamente por la opulencia informativa y de recursos de interconexión.

En estudios sobre la cultura de los estudiantes secundarios y universitarios aparece la dificultad que tienen para situar épocas del propio país, los presidentes, las guerras y revoluciones, en períodos históricos precisos. A la visión desconectada entre acontecimientos se agrega la fragmentación con que se relacionan con los saberes, incluso los alumnos universitarios. La mayoría de los estudiantes mexicanos carece de biblioteca en la casa, no compran los libros de texto y los estudian en fotocopias de capítulos aislados. Una etnografía reciente sobre alumnos de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, dice que «los jóvenes no tienen la práctica –y quizá tampoco sus profesores se la inculcan– de identificar o catalogar sus copias. Muy pocos

las tienen engargoladas»... «en muchos casos no fotocopian las portadas de los libros, ni anotan la fuente bibliográfica. ¿Cuál es el título del libro del que fotocopiaron solo una parte? ¿Quién y cuándo lo escribió?» (De Garay, 2003: 83).

## Discontinuidades

Los estudios sobre niños y adolescentes de la calle documentan experiencias aun más extremas en esta dirección. Son, por antonomasia, los sin memoria y los fuera de lugar: «El tiempo en la intemperie –describe Sara Makowski– se vuelve líquido, resbaloso, difícil de retener. La droga hace que se diluya. Las horas y los días pasan, sin dejar rastro aparente. El registro del tiempo está casi siempre ligado a la irrupción de los otros: operativos policiales, instituciones que llegan a trabajar con los chavos de la calle, personal de limpieza de las plazas y parques que los despiertan para realizar sus tareas, otros chavos del mismo grupo. El tiempo transcurre diferencialmente los días de la semana y los fines de semana: durante la semana tienen más visitas de instituciones y más actividades planificadas; los fines de semana se encuentran más solos pero hay mayor cantidad de gente y paseantes que transitan por las inmediaciones, lo que vuelve más provechosa la actividad de mendicidad. El tiempo está, además, modulado por las inclemencias climáticas –lluvia, frío, calentamiento por el sol– que pueden obligar a despertarse, a moverse de lugar o a la búsqueda de un espacio-refugio para guarnecerse» (Makowski: 85).

¿Es este un modo peculiar de experimentar la desposesión y el estar ajenos al devenir histórico, consecuencia de su radical «desafiliación», o representa en forma exasperada un rasgo de grandes sectores juveniles? En los estudios sobre consumo y recepción encontramos que la mayoría de los jóvenes prefiere las películas de acción y se aburre con aquellas que trabajan en largos planos la subjetividad o los procesos íntimos. Es posible interpretar que, ante las dificultades de saber qué hacer con el pasado ni con el futuro, las culturas jóvenes consagran el presente, se consagran al instante. «Chateos» simultáneos en Internet, videoclips y música a todo volumen en las discotecas, en el coche, en la soledad del walkman. Instalaciones que duran el tiempo en que estará abierta la exposición, performances solo visibles el día en que se inaugura. Sonido Dolby en los cines, anunciado al comienzo de la proyección, como si la estridencia digitalizada enorgulleciera tanto como la película que nos van a mostrar en las multisalas. Las nuevas salas son pequeñas, no solo para optimizar la mercantilización de es-

pacios de entretenimiento sino para amontonarnos cerca de la pantalla e intensificar la violencia de los filmes, la sucesión de instantes en que se atropella la narración. La hiperrealidad de lo instantáneo, la fugacidad de los discos que hay que escuchar esta semana, la velocidad de la información y la comunicación barata que propicia el olvido. Zygmut Bauman: hoy «la belleza es una cualidad del acontecimiento, no del objeto»; «cultura es la habilidad para cambiar de tema y posición muy rápidamente». George Steiner: «la nuestra es una cultura de casino y de azar, donde todo es apuesta y riesgo; donde todo está calculado para generar un máximo impacto y una obsolescencia instantánea» (Costa, 2002).

Descreimiento hacia lo que sucedió y lo que puede venir. ¿Solo se puede confiar en lo que está sucediendo? Todo pasa tan rápido que para miles de jóvenes de clase media y media baja el modelo de triunfo social es ser un ex *big brother.* Si quieres vivir el hiperpresente, no te quedará tiempo para la memoria ni para la utopía: la extrañeza ante la temporalidad extraviada se conjura en la simulación *high tech* de rememoraciones jurásicas y futuras guerras intergalácticas, tan parecidas. Una investigación de la Unión Europea sobre el impacto físico y mental de la música escuchada a más de 75 decibeles, como ocurre en discotecas y muchos recitales, dice que daña la audición, crea los sordos del futuro (Justo, 1997).

No voy a ser yo quien niegue el placer de la velocidad en los videoclips, o en la intensidad aleatoria del zapping. Tampoco podemos desconocer cuánto del rock, del hip hop, y por supuesto las melodías de fusión, como el Afro Reggae (Yúdice, 2002) y aun cierta música pop siguen brindando narrativas que reconstruyen cierta temporalidad. Abren –si no más utopías– perspectivas para imaginar. Se me ocurre que si vamos a salir de la penuria actual no es repitiendo que hubo pasado para que no olvidemos la importancia de la memoria, ni construyendo profecías apocalípticas. En cierto modo, todo está en el instante, y se trata de captar su densidad.

Para ahondar la pregunta sobre nuestra forma de gestionar el tiempo conviene revisar críticamente la manera como articulamos cultura y economía, pasado, presente y futuro en las actuales condiciones del capitalismo. Una de las primeras evidencias que se me presenta es que el «presentismo» no es una característica exclusiva de las culturas juveniles. Vemos que otros campos, por ejemplo los modos actuales de hacer política, tampoco están haciéndose cargo de la compleja temporalidad histórica que transitamos.

La expansión de los mercados ocurre también en el tiempo, porque se logra mediante esa aparente negación de la temporalidad que es la

obsolescencia planificada de los productos a fin de poder vender otros nuevos. En verdad, las políticas industriales que vuelven inservibles los artefactos eléctricos cada cinco años, o desactualizan las computadoras cada tres, y las políticas publicitarias que ponen fuera de moda la ropa cada seis meses y las canciones cada seis semanas son modos de gestionar el tiempo. Lo hacen simulando que ni el pasado ni el futuro importan. Logran convertir la aceleración y la discontinuidad de los gustos en estilo de vida permanente de los consumidores. Consiguen así, mediante la renovación de los productos y la expansión de las ventas, garantizar la reproducción durable de los capitales.

No vamos a reincidir en la rústica idea de una determinación de lo económico sobre lo simbólico. Ni su consecuente hipótesis conspiratoria que suele formularse en términos más o menos así: «el presentismo absolutizado en la posmodernidad sería un recurso manipulador de los dueños del capital para optimizar sus ganancias». Pero parece útil preguntar qué tipo de correspondencias existe entre la exaltación del instante en la vida cotidiana, en el consumo, y la dinámica escurridiza de los mercados de bienes y mensajes. ¿No tiene algo que ver la cultura de lo instantáneo sin historia con la inestabilidad de los movimientos de inversiones y ganancias, renovables en las cotizaciones de cada día e imprevisibles para mañana, que ocultan las políticas de gestión de los capitales y de sus concretos dispositivos o estructuras (fábricas, bancos, control de medios de transporte y de circuitos para transmitir mensajes)? En la macroeconomía sí importan el pasado y el futuro.

La valoración socioeconómica de la larga duración se manifiesta también en las exigencias a los consumidores. A quien pide un crédito o una tarjeta bancaria se le investiga la historia de sus comportamientos para saber si es fiable. Luego de concederle crédito, se sigue influyendo en su conducta futura porque todo pago a plazos es un disciplinamiento moral: quien compra un auto en 40 mensualidades o una casa para pagar en 20 años toma compromisos sobre su duración en el trabajo, la continuidad del matrimonio, la responsabilidad hacia sus hijos, o sea cómo va a administrar su tiempo por largos períodos. La flexibilización laboral y la inestabilidad afectiva se llevan mal con la reproducción de la vida social.

La decadencia de América latina no apareció por azar, ni con la aparente arbitrariedad de una moda. También en relación con los compromisos a largo plazo que nos piden los acuerdos de libre comercio, y la consiguiente reestructuración de nuestras economías, conviene pensar cómo se sitúa el presente en medio de las utopías fallidas y las memorias descuidadas. Para gozar el presente ¿no sería bueno preguntar si

hay un modo de narrar la temporalidad distinto de los que apuestan en el casino de las inversiones o disciplinan la sucesión de nuestros actos para que paguemos las cuotas?

Por último, quisiera decir algo acerca de cómo valorar, en esta perspectiva, algunas acciones aparentemente despolitizadas, o de baja eficacia política inmediata, frecuentes en las culturas juveniles. Estoy pensando, por ejemplo, en los graffiti y en ciertas performances de protesta.

Acciones como las de grupos globalifóbicos, ecológicos o por los derechos humanos son, en su aspecto performativo, solo interrupciones del orden neoliberal. Cortan carreteras, perturban una reunión de la Organización Mundial de Comercio o hacen lo que en la Argentina se llama «escraches» (denuncias públicas frente a la casa de un ex torturador o un político corrupto impunes). Seguramente es aplicable a muchas sociedades lo que la Encuesta Nacional de Juventud encontró en México: en palabras de Rossana Reguillo, los jóvenes están dispuestos a participar en *causas* más que en *organizaciones*. Si bien hay varias maneras de ser jóvenes y de interesarse por lo social, adhiriendo a movimientos indígenas, ecológicos o musicales, un rasgo común es sintonizar con acontecimientos o movilizaciones que expresan causas y desconfiar de las instituciones que pretenden representarlas o quieren dar formas a los flujos públicos.

El grupo de rock Café Tacuba recogió esta flexibilidad de adhesiones en la canción que enlaza los modos multiculturales de ser joven, sin preocuparse por coherencias ideológicas: «Soy anarquista, soy neonazi, soy un esquinjed y soy ecologista. Soy peronista, soy terrorista, capitalista y también soy pacifista./ Soy activista, sindicalista, soy agresivo y muy alternativo. Soy deportista, politeísta y también soy buen cristiano./ Y en las tocadas la neta es el eslam pero en mi casa sí le meto al tropical... Me gusta tirar piedras, me gusta recogerlas, me gusta ir a pintar bardas y después ir a lavarlas» (Reguillo, 2002: 11).

No cuesta mucho multiplicar ejemplos de esta ductilidad en graffiti, publicaciones subterráneas y carteles de manifestaciones juveniles de protesta. Es posible hallar cierta complicidad acrítica de esta indiferenciación ideológica con la opresión económica, como lo hizo Alonso Salazar en Colombia. Se ha señalado el machismo y la reproducción de estereotipos religiosos conservadores en la ritualidad y la iconografía de jóvenes chicanos, punks y rockeros, el fundamentalismo con que definen su «nosotros», su visión estereotipada y maniquea de la interculturalidad generacional y de clase. Pero esos cortes tajantes con que se definen a sí mismos y estigmatizan la alteridad, sobre todo los que se sienten más excluidos, pueden ser interpretados con otras claves de

lectura de las fronteras y las actuaciones sociales. La política aparece en varias etnografías enfrentada a lo que en muchas teorías la define: ejercicio de un sistema de normas o propuesta para modificarlas. Muchos movimientos juveniles la conciben, en cambio, como «red variable de creencias, un bricolaje de formas y estilos de vida», una definición intercultural de la sociedad. Rossana Reguillo, de quien tomo estas palabras, reasume la definición de cultura de Fredric Jameson que citamos en el primer capítulo: «vehículo o medio por el que la relación entre los grupos es llevada a cabo» (Reguillo, 2002: 43).

Interrupciones de la homogeneidad, exploraciones asistémicas e inestables, estas conductas efímeras que no se prohíben las contradicciones, pretenden –más que construir mapas– renovar las miradas. Su finalidad expresiva es más importante que la de configuración. No se diferencian de las opciones preferidas por otros movimientos políticos, multietarios, surgidos del desánimo con la política. Varios estudios culturales y antropológicos han destacado en los últimos años que muchos actos interruptores con aspecto político no aspiran a obtener el poder o controlar el Estado. ¿Para qué desplegaron los estudiantes chinos un «coraje desmesurado» al desafiar a los tanques en la plaza de Tiananmen, pregunta Craig Calhoun, si era previsible que estos enfrentamientos fracasarían? El pensamiento instrumental sobre el interés, atento solo a la racionalidad del éxito económico y macropolítico, no alcanza a entender comportamientos que buscan, más bien, legitimar o expresar identidades. Son, dice Calhoun, «luchas por la significación» (Calhoun, 1999).

De modo análogo, la fórmula «aparición con vida» empleada por las madres e hijos de desaparecidos en la Argentina no implica que esperen encontrarlos vivos. La consigna «que se vayan todos», que parece una frase de jóvenes despolitizados y significativamente fue adoptada por gente de todas las edades en la Argentina, durante la crisis de 2001-2002, podía interpretarse literalmente. «Su potencia enunciativa radica justamente en lo que su inviabilidad pone de manifiesto. Confrontan con la política pensada como arte de lo posible y ponen en evidencia tanto el agotamiento de esas formas de la política como la radicalidad de aquello que habrá que inventar colectivamente. Ponen a cada quien que las canta y a cada quien que las escucha frente a un vacío de sentido y de acción que no solo denuncia, también interpela a inventar nuevos sentidos, a inaugurar formas de acción» (Fernández et al., 2002).

Al valorar la dimensión afectiva en estas prácticas culturales y sociales, que a menudo muestra baja eficacia, pero donde importa la solidaridad y la cohesión grupal, se hace visible el peculiar sentido *políti-*

*co* de acciones que no persiguen la satisfacción literal de demandas ni réditos mercantiles sino que reivindican el sentido de ciertos modos de vida. Es cierto que estos actos –aun cuando a veces logran ser eficaces porque se apropian de los silencios y contradicciones del orden hegemónico– no eliminan la cuestión de cómo ascender hasta la reconfiguración general de la política. Pero no podemos esperar que los jóvenes, y como vemos tampoco que muchos adultos, se interesen por gestionar responsablemente el tiempo social si las únicas políticas que se ofrecen siguen achicando el futuro y vuelven redundante el pasado. Volvemos al comienzo: el malestar de los jóvenes es el lugar donde todos nos estamos preguntando qué tiempo nos queda.

# 9

# Sociedades del conocimiento: la construcción intercultural del saber

A las múltiples cumbres de gobernantes y expertos, acaba de agregarse la primera dedicada a la sociedad del conocimiento. Los datos reunidos en Ginebra, del 10 al 12 de diciembre de 2003, justifican la enorme inversión que implicó un período de dos años y medio de investigaciones y negociaciones hasta reunir en esta Cumbre a 16.000 representantes de gobiernos, sociedad civil y sector privado. «Durante la última década se ha triplicado el acceso a la red de telefonía, fija y móvil. Hay que destacar que en menos de 20 años el crecimiento de las redes de comunicación móvil ha llegado a más de 1250 millones de personas en todo el mundo», explicó el secretario general de la Cumbre, Yoshio Utsumi. También dijo que las diferencias en este campo configuran desigualdades alarmantes: el 97% de los africanos no tiene acceso a las nuevas tecnologías de información y comunicación, mientras Europa y Estados Unidos concentran un 67% de los usuarios de Internet.

Como venimos viendo en este libro, los rasgos cognitivos y socioculturales están distribuidos y son apropiados de maneras muy diversas. Generan diferencias, desigualdades y desconexiones. Por eso, es riesgosa la generalización del concepto de *sociedad del conocimiento* a la totalidad del planeta, incluyendo a centenares de etnias y naciones. Como otras designaciones de procesos contemporáneos –«sociedad de consumo», «globalización»– requiere especificar con cuidado su ámbito de aplicabilidad para no homogeneizar a movimientos heterogéneos o grupos sociales excluidos de las modalidades hegemónicas del cono-

cimiento. Dado que los saberes científicos y las innovaciones tecnológicas están desigualmente repartidos entre países ricos y pobres, entre capas educativas y edades, la problemática de la diversidad cultural, y los estudios sobre ella, deben formar parte de la consideración teórica, la investigación empírica y el diseño de políticas en este campo.

También es necesario delimitar el alcance de la posición opuesta que afirma, desde la antropología, que todas las sociedades, en todas las épocas, han sido sociedades de conocimiento, o sea que todo grupo humano ha dispuesto de un conjunto de saberes apropiado a su contexto y sus desafíos históricos. Este tipo de aseveraciones, que hasta mediados del siglo XX sirvieron para cuestionar las pretensiones de superioridad europea u occidental, condujeron al relativismo cultural, que quiso resolver las desigualdades reduciéndolas a diferencias –siempre legítimas– entre culturas. Mientras las naciones, y muchas etnias, lograban gestionar con autonomía dentro de sus territorios la mayor parte de sus procesos económicos, sociales y culturales, podían considerarse más autosuficientes con sus saberes propios. Al globalizarse los intercambios económicos, las migraciones, los medios de información y entretenimiento, las condiciones ecológicas y muchas enfermedades, se requiere una concepción que reconozca las diferencias junto con las desigualdades, las interconexiones entre sociedades con formas distintas de conocimiento (Smelser y Alexander, 1999).

¿Cómo se realiza ahora la construcción multicultural de los saberes? ¿Es posible fundamentar el sentido social con consensos interculturales? Para decirlo con una expresión que está ganando lugar entre especialistas, el formidable incremento de conocimientos puede efectivamente comunicar (que no es lo mismo que informar) si se usa para construir formas nuevas de «cohabitación cultural» (Wolton, 2003: 12).

Los debates sobre la sociedad de la información o del conocimiento se ven en la necesidad de reconocer las muchas formas de «diversidad cultural». Algunas, como las que se deben a lenguas, religiones y modos de organización social, son antiguas. Otras están asociadas a la modernidad: diferencias entre clases sociales ligadas a la industrialización, entre países desarrollados y subdesarrollados, entre modos dispares de acceso a la información y el entretenimiento según edades y nivel escolar.

Los Estados nacionales modernos fueron ordenando y jerarquizando las diferencias históricas y las más recientes: establecieron, en muchos casos, una lengua hegemónica para cada nación, valorizaron la educación laica uniforme por encima de las diferencias religiosas o regionales. Los campos del conocimiento fueron organizados en Occi-

dente bajo los modelos de las ciencias modernas. En África, Asia y América latina articulan los saberes tradicionales con el conocimiento científico. La situación global es mucho más compleja que la imaginada por las teleologías «progresistas» de la historia. La creciente modernización de países orientales ha acercado sus instituciones y combinación de saberes al esquema occidental sin prescindir de su herencia histórica. En tanto, en países latinoamericanos con amplia población indígena la medicina tradicional, las prácticas artesanales y las formas nativas de organización del conocimiento coexisten con las ciencias. Pese al reconocimiento desigual que reciben los saberes científicos y los tradicionales, y a las tendencias evolucionistas que tienden a descalificar a las culturas indígenas, los saberes autóctonos siguen siendo utilizados por vastos sectores como recursos para la salud, para el trabajo campesino y la educación cotidiana.

La aceptación del multilingüismo en las escuelas de algunos países y la aparición de universidades indígenas indica cierto equilibrio entre lo tradicional y lo moderno. A veces, promovido por instituciones estatales; en otros casos, se debe al ascenso de movimientos sociales que reivindican saberes no hegemónicos y buscan articularlos con las instituciones académicas. Lo comprueban Ecuador, México y Perú con el crecimiento de la matrícula de indígenas en universidades organizadas de acuerdo con el saber occidental moderno: por ejemplo, en la Universidad de Chiapas, en México, el 47% de los estudiantes que ingresaron en 2003 declaraban ser hablantes de una lengua indígena.

A estos cambios debe sumarse la vasta difusión de saberes tradicionales y no occidentales (gastronomías, medicinas no alopáticas, técnicas de cultivo y procesamiento de energía) en Europa y Estados Unidos, así como en zonas de Asia y América latina desarrolladas con orientación moderna. Desde una concepción evolucionista podría verse como paradójico que instrumentos como la televisión e Internet contribuyan a la expansión de medicinas tradicionales. O que grupos indígenas utilicen programas de computación para registrar y dar continuidad a sus mitos y cosmovisiones. En realidad, ambos procesos muestran la compleja interacción, a veces cooperativa, a veces conflictiva, que encontramos hoy entre formas antiguas y modernas, tradicionales y científicas, de conocimiento.

Los Estados nacionales siguen teniendo la administración preferente de ciertas diferencias. Legitiman jurídica y políticamente las prácticas compatibles con la reproducción del orden social, y apoyan financieramente las formas de conocimiento apropiadas para ese tipo de desarrollo y gobernabilidad: escuelas, hospitales, centros de investigación. Pueden tolerar diferencias religiosas o prácticas lingüísticas «no

legítimas» si no cuestionan la estabilidad del sistema nacional. Varios países llegan a reconocer las diferencias de minorías y sus formas propias de transmitir el conocimiento (o sea sus centros educativos, radios, etc.), porque admitir la pluralidad es útil para la continuidad de Estados nacionales con base multicultural.

Al mismo tiempo, el fácil acceso a los conocimientos científicos gracias a los medios de comunicación masiva y las tecnologías informáticas de escala transnacional saca de la competencia de los Estados la gestión de muchos saberes, formas de representación e imaginarios sociales. Ha pasado a manos de empresas transnacionales la propiedad de gran parte de las radiofrecuencias y de los patrimonios culturales mediáticos. Así, el papel de estas empresas desterritorializadas resulta decisivo en la gestión de la diversidad cultural. Como se dice a menudo, su tendencia a expandir las clientelas las lleva a homogeneizar los mercados, aunque la necesidad de atender la variedad de gustos las hace incluir muchos géneros y estilos, comunicar regiones que antes se ignoraban. La fusión reciente entre empresas de las tres áreas industriales involucradas en las TIC –las telecomunicaciones, la electrónica y la informática– está agigantando el poder de estos actores privados transnacionales y estrechando el ámbito de acción de los Estados y movimientos sociales.

Vamos a examinar dos campos estratégicos en los que actualmente se juegan los compromisos recíprocos entre diversidad cultural y sociedades del conocimiento: a) el papel hegemónico del inglés en la producción, circulación y apropiación de los saberes; b) la interacción entre tecnologías comunicacionales, formas de conocimiento y estructuras de poder económico y cultural.

## El monolingüismo en las ciencias y las tecnologías

El lugar dominante de las ciencias modernas, de origen occidental, en el desarrollo de las sociedades de conocimiento va asociado, cada vez más, a la globalización del inglés y a una anglonorteamericanización económica, sociocultural y político-militar del planeta. El manejo del inglés da acceso a mayor información no solo en publicaciones especializadas (en papel y en línea), sino también en redes comerciales, viajes, participación en congresos, servicios digitalizados exclusivos y otras instancias de conocimiento y poder. El predominio de esa lengua agrava la distancia de los científicos, técnicos, profesionales y movimientos sociales anglófonos respecto de los que no lo son. Aun entre quienes conocen el inglés, los grados de competencia generan diversi-

dad y segregaciones, no solo entre las personas; también de esa lengua predominante y sus esquemas cognitivos respecto de otros modos de elaboración simbólica y comunicación.

En varias épocas hubo lenguas prevalecientes para la difusión del saber: el sumerio, el griego, el árabe, el latín. En los siglos XIX y XX, el español, el francés, el alemán, el italiano y el ruso compartieron con el inglés el espectro dominante, con lo cual dieron énfasis y estilos distintos al desarrollo del conocimiento. Aunque centenares de lenguas quedaban fuera de los procesos hegemónicos, ese plurilingüismo asimétrico dentro de Occidente favoreció cierto reconocimiento de la diversidad.

¿Se deberá la imposición o el predominio de ciertas lenguas al poderío económico y militar de los imperios? La debilidad del español y el portugués en el desenvolvimiento científico muestra que la participación y la fuerza de las lenguas en los «mercados» del conocimiento depende también de interactuar competitivamente a través de instituciones (universidades, editoriales, recursos tecnológicos), así como del acompañamiento de un desarrollo económico especializado en productos industriales y en servicios calificados.

Además, como señala Rainer Enrique Hamel, hay una distribución de la hegemonía según campos del saber: en la primera mitad del siglo XX el francés se destacaba en derecho y ciencias políticas, el inglés en la economía y la geología, en tanto el alemán sobresalía en medicina, química y otras ciencias naturales (Hamel, 2003). Agrego que el ruso y el castellano tuvieron fuerza en humanidades y ciencias humanas hasta la década de 1970, y su reconocimiento decreció por distintas causas: en el primer caso por el derrumbe de la Unión Soviética, y en la producción en español debido a las crisis económicas de los países latinoamericanos desde la década de 1980. En ambas lenguas, como en las antes citadas, se observa también que cada vez más científicos escriben y publican directamente en inglés, sobre todo en las ciencias duras y en economía. Es frecuente que congresos internacionales en Europa y América latina se desarrollen predominantemente en inglés, y sean leídas en esa lengua las ponencias de investigadores franceses, alemanes, rusos o hispanohablantes.

Las referencias preferidas para medir la presencia de las lenguas en la literatura científica son las publicaciones. Según tales registros aproximadamente el 70% de los productos científicos circula en inglés, en tanto el 16,89% aparece en francés, el 3,14% en alemán y el 1,37% en castellano. Es evidente el desacuerdo de esos porcentajes con el volumen de población hablante de esas lenguas, e incluso con su número de universitarios. Las bases de datos, como el *Citation Index*, tienden a so-

brerrepresentar los libros y revistas publicados en inglés y no reconocen los trabajos hechos en lenguas próximas a los objetos de estudio, ni la diversidad de experiencias socioculturales de «amplios espacios lingüísticos relativamente autónomos» (Hamel, 2003: 14).

Un desequilibrio semejante se encuentra en los modos electrónicos de consultar y transmitir información. Estadísticas del año 2000 mostraban que los internautas que tenían por lengua materna el inglés llegaban al 51,3%. Los de lengua japonesa al 7,2, los alemanes al 6,7, los hispanohablantes al 6,5, en francés un 4,4, los chinos al 5,2 y los coreanos al 3,6% (Barnaves et al., 2001: 17).

Se ha sostenido que la relación entre la universalidad del conocimiento y los condicionamientos culturales de su producción y apropiación es distinta en las ciencias llamadas duras o en las sociales y en las humanidades. Esta posición epistemológica va perdiendo fuerza de facto al prevalecer el monolingüismo científico. Llegan a atribuirse superioridades estructurales al inglés (simplicidad de la gramática, ductilidad para neologismos), pretensiones rechazadas por los lingüistas pero que en la operación del campo editorial y de los congresos e intercambios suele admitirse, incluso como deslizamiento ideológico inconsciente (Phillipson, 2001; Hamel, 2003). En las ciencias sociales y humanas es inquietante, aunque no solo en ellas, la consiguiente omisión de la diversidad de experiencias, de rutas cognitivas y discursivas, cuando se intenta reducir la diversidad de idiomas a un habla «universal». Tal es el caso de la homogeneización de las diferencias desde una perspectiva estadounidense en los estudios que se hacen en ese país sobre América latina. Un latinoamericanista ha señalado la curiosidad de que existan más investigadores universitarios de tiempo completo sobre América latina en los estados de California y Nueva York que en la región estudiada, y por supuesto con infraestructura académica y acceso a la información internacional más ventajosos para los residentes en Estados Unidos (De la Campa, 1995 y 1996).

Algunas discontinuidades entre los Estados Unidos y América latina se reducen a partir de los acuerdos de libre comercio, las comunicaciones de tecnología avanzada y los intercambios transnacionales de migrantes. Pero el gobierno y las instituciones estadounidenses levantan frecuentes barreras entre los nativos y los migrantes, así como entre los investigadores del norte y los del sur. Leemos en una carta enviada a la revista de la Latin American Studies Association, que los del norte no publican casi nunca los «resultados de sus investigaciones en revistas especializadas latinoamericanas o en libros en castellano o en portugués, o en francés, cuando se trata de investigaciones sobre Haití o involucrando poblaciones francoparlantes». A menudo, los es-

tadounidenses retornan a su país con información o datos de los cuales no dejan copia en los países donde los han obtenido». En tanto, los investigadores latinoamericanos raras veces publican sus trabajos en el norte, «debido a los costos que involucraría su traducción, o por falta de conocimiento de, o acceso a, las publicaciones especializadas» (Dietz y Mato, 1997: 31).

Las diferencias socioculturales entre países y regiones, convertidas en asimetrías y desigualdades, exigen considerar la tensión entre la universalidad del conocimiento y las condiciones particulares de producción y enunciación de los saberes. No pueden desconocerse las diferencias entre lo occidental y las muchas formas de no serlo, entre los países con alto grado de angloparlantes (o sea los de mayor desarrollo económico y tecnológico) y los demás, en su mayoría ubicados en el hemisferio sur. Ello implica situar el debate sobre la prevalencia del inglés en análisis más amplios acerca de los aparatos académicos y los circuitos de información.

El desarrollo democrático de una sociedad del conocimiento requiere políticas públicas internacionales que garanticen la participación del número más amplio posible de lenguas y culturas, así como condiciones discursivas y contextuales que favorezcan la reproducción y profundización de distintas tradiciones de conocimiento. En muchos foros internacionales (Naciones Unidas, Unesco, Unión Europea, etc.) este principio es ordinariamente practicado a través de las traducciones simultáneas. Pero en un mundo en que la globalización ya no es solo cuestión de funcionarios internacionales, empresarios, intelectuales y artistas, deben crearse leyes y dispositivos institucionales que propicien equidad y diversidad también para migrantes, turistas, perseguidos políticos... y aun para los científicos a los que se les exige hablar y discutir en inglés, aunque piensen e investiguen en otras lenguas.

## Conexiones limitadas, diversidad selectiva

Lo que sucede con el inglés en el ámbito científico tiene equivalencias en otros circuitos de producción de saberes y representaciones socioculturales. Vamos a examinarlo en las industrias audiovisuales. Al añadir este campo a la problemática científica, tomamos en cuenta que en las sociedades contemporáneas el desarrollo social articula «la oralidad que perdura como experiencia cultural primaria de las mayorías», la lectoescritura y «"la oralidad secundaria" que tejen y organizan las garantías de la visualidad electrónica» (Martín Barbero, 2002).

Hubo un primer momento de subordinación y/o anulación de las diferencias étnicas y regionales en estos campos, como mencioné al comienzo de este capítulo, al constituirse espacios educativos y políticos nacionales monolingües. En el actual tiempo de globalización, esas operaciones se configuran a escala internacional en torno del predominio del inglés en la educación monolingüe para migrantes y en su trato por parte de los poderes públicos (la atención a la salud y la política ejercidas en la lengua oficial-estatal). Son notorias, asimismo, en la hegemonía mundial de los medios audiovisuales y electrónicos angloparlantes.

En este momento, es conveniente analizar qué significa para la diversidad cultural el debate acerca de si corresponde hablar de sociedad de la información o de sociedad del conocimiento. Quienes prefieren la primera fórmula consideran que los avances y transformaciones modernizadores se nutren de la industrialización de la información y de su empleo sistemático para reestructurar los procesos productivos, abaratar de ese modo el costo de la producción e incrementar exponencialmente la capacidad de procesar, almacenar y transmitir datos.

Se supone que el desarrollo social y cultural depende de que todos los países se integren a la revolución digital e informacional, todos los sectores de cada sociedad accedan a «trabajos inteligentes» a través de las nuevas destrezas y la conexión con las redes donde se obtiene información estratégica. Las otras dimensiones del desarrollo vendrán por añadidura. La tecnologización productiva, la expansión de los mercados y su integración transnacional incrementará los beneficios económicos. Como consecuencia, el acceso directo y simultáneo a la información va a democratizar la educación y mejorar el bienestar de la mayoría. En lo político, crecerán las oportunidades de participación y se descentralizará la toma de decisiones.

Luego de décadas de aplicación de estos programas, vemos degradaciones de la vida social, que no pueden ser resueltas solo con una concepción informacional de la sociedad. En la sociología de la educación se advierte que no hay una «simultaneidad sistémica» entre todas las dimensiones del desarrollo, porque los educandos no son iguales, no tienen idénticas posibilidades de aprender ni se interesan por los mismos contenidos. Una educación homogénea basada en una información universal y estandarizada no genera mayor equidad ni democratización participativa. Si prestamos atención a las múltiples formas de pertenencia y cohesionamiento social, escuchamos pluralidad de demandas. Son necesarias «adaptaciones programáticas a los grupos específicos» (por ejemplo, el bilingüismo en zonas multinacionales), «buscar la pertinencia curricular en función de las realidades territoria-

les en que se desenvuelve la escuela, y asignar fondos especiales en las zonas de mayor vulnerabilidad social y precariedad económica» (Hopenhayn, 2002: 315-316).

La reducción del conocimiento a la información reitera los problemas criticados al paradigma iluminista, cuya labor educativa imponía una racionalidad que representaba, a priori, la producción y transmisión de conocimientos universales y verdaderos. La desigualdad de acceso a los mercados laborales, aun para quienes disponen de los nuevos conocimientos y destrezas, pone de manifiesto la intervención de otras variables no contempladas por los modelos iluministas o tecnocráticos. Al observar la variedad de compromisos identitarios y de modos de simbolizar el sentido social, comprobamos que los conocimientos necesarios para situarse significativamente en el mundo deben obtenerse tanto en las redes tecnológicas globalizadas como en la transmisión y reelaboración de los patrimonios históricos de cada sociedad.

En las últimas décadas se multiplicaron los usos de tecnologías avanzadas (computacionales, satelitales) por parte de grupos indígenas y pobres suburbanos. Que estos sectores excluidos de la educación, de las lenguas hegemónicas y de otros dispositivos modernizadores de pronto utilicen las computadoras para registrar sus leyendas orales, comunicarse con movimientos equivalentes en zonas lejanas y establecer solidaridad política muestra la potencialidad de estos recursos tecnológicos. Asimismo, revela la facilidad con que las culturas tradicionales pueden pasar a la «segunda oralidad» de los medios audiovisuales y electrónicos. Pero es necesario preguntarse qué logran estas incorporaciones ocasionales, relativamente aisladas, a las redes avanzadas del conocimiento. ¿Qué impacto tienen en los centenares de miles de pueblos y ciudades que carecen de equipamientos tecnológicos, y aun de electricidad? El Comité para la Democratización de la Informática de Brasil, por ejemplo, comenzó a instalar en 2003 computadoras en tres aldeas indígenas (de las etnias ashaninka, yawanawa y sapucay) que carecen de redes eléctricas y telefónicas, recurriendo a placas que captan energía solar. Efectivamente, los satélites pueden llevar a la Amazonia información sobre lo que ocurre en los mercados internacionales con los productos agrícolas de esos indígenas, pero la «democratización informática» es solo una parte del conjunto de inserciones socioeconómicas, formación de hábitos de conocimiento y procesamiento crítico de los datos necesarios. Si se carece de estas condiciones contextuales, la conexión a redes informáticas ofrecerá saberes de baja o nula utilización.

Las diferencias de las etnias y los grupos subalternos o marginados suelen estar asociadas a formas multidimensionales de desigualdad. El

«tecno-apartheid» está imbricado en un paquete complejo de segregaciones históricas configuradas a través de diferencias culturales y desigualdades socioeconómicas y educativas. Una conclusión evidente es que las formas antiguas de diversidad cultural no pueden descuidarse, en tanto no son suprimidas por las condiciones tecnológicas avanzadas. Las reflexiones sobre la sociedad del conocimiento necesitan retomar los análisis precedentes sobre la conversión de diferencias en desigualdades a causa de la discriminación lingüística, la marginación territorial y la subestimación de saberes tradicionales o su baja legitimidad jurídica.

Es innegable que la brecha digital genera desigualdades en productividad e ingresos laborales, en opciones de movilidad ocupacional, acceso a mercados, voz y voto en política. «Quien no está conectado –afirma Hopenhayn– estará excluido de manera cada vez más intensa y diversa. La brecha agudiza los contrastes entre regiones, países y grupos sociales. Países menos digitalizados se van recluyendo en el patio trasero de la globalización en términos de intercambio comercial, valor agregado a la producción, presencia cultural, protagonismo político, crecimiento económico y, por todo lo anterior, bienestar social. Contrariamente, cuanto más se reduce la brecha, más se avanza en la integración social, democracia comunicacional e igualdad de oportunidades productivas, tanto *en* como *entre* países» (Hopenhayn, 2002: 328).

A la vez, es necesario educar para la multiculturalidad, o mejor para la interculturalidad. Una interculturalidad que propicie la continuidad de pertenencias étnicas, grupales y nacionales, junto con el acceso fluido a los repertorios transnacionales difundidos por los medios urbanos y masivos de comunicación. La conjunción de pantallas televisivas, computadoras y videojuegos está familiarizando a las nuevas generaciones con los modos digitales de experimentar el mundo, con estilos y ritmos de innovación propios de esas redes, y con la conciencia de pertenecer a una región más amplia que el propio país, un tiempo en el que se interconectan por historias distintas. Conocer implica socializarse en el aprendizaje de las diferencias, en el discurso y la práctica de los derechos humanos interculturales.

Un obstáculo para este aprendizaje es que la desigual participación en las redes de información se combina con la desigual distribución mediática de los bienes y mensajes de aquellas culturas con las que estamos interactuando. ¿Cómo construir una sociedad (mundial) del conocimiento cuando potentes culturas históricas, con centenares de millones de hablantes, son excluidas de los mercados musicales o colocadas en esos estantes marginales de las tiendas de discos que paradó-

jicamente llevan el título de *world music*? No hay condiciones de efectiva mundialización si las formas de conocimiento y representación expresadas en las películas árabes, indias, chinas y latinoamericanas están casi ausentes en las pantallas de los demás continentes. Ni siquiera circulan en las áreas culturales y lingüísticas próximas, ni en ciudades del Primer Mundo (Los Ángeles, Nueva York, Berlín) donde habitan millones de migrantes de esas regiones que serían públicos «naturales».

Algo semejante sucede con las ofertas musicales y fílmicas en televisión, vídeos y en las páginas de Internet. La enorme capacidad de las *majors* hollywoodenses –Buena Vista, Columbia, Fox, Universal y Warner Bros– de manejar combinadamente los circuitos de distribución en estos tres medios en todos los continentes les permite controlar la casi totalidad de los mercados en beneficio de sus producciones. La India es el único país de gran tamaño que resiste, concediendo a las películas estadounidenses solo el 4% del tiempo de pantalla. Aun en Europa, donde varios países tratan de disminuir el impacto estadounidense y preservar la cinediversidad con subvenciones a su producción y cuotas a la difusión, aproximadamente un 70% de las salas se ocupan con filmes de Hollywood.

En la medida en que el autoconocimiento de cada sociedad, y el conocimiento de su lugar entre los otros, se forma en las redes informáticas y en las producciones narrativas, musicales y audiovisuales industrializadas, se requieren políticas que garanticen la diversidad y la interculturalidad en los circuitos transnacionales. Estamos en una época en que crece la aceptación de la multiculturalidad en la educación y en los derechos políticos, pero se estrecha la diversidad en las industrias culturales.

Luego de las experiencias de apertura económica e intensificación de comunicaciones internacionales no se aprecia que el mercado «organice» la interculturalidad ampliando el reconocimiento de las diferencias. Son necesarias políticas internacionales que consideren la diversidad en la sociedad del conocimiento a través de legislaciones que protejan la propiedad intelectual, su difusión y el intercambio de bienes y mensajes, y controlen las tendencias oligopólicas. Una sociedad del conocimiento incluyente requiere marcos normativos nacionales e internacionales y soluciones técnicas que respondan a las necesidades nacionales y regionales, oponiéndose a la simple comercialización lucrativa de las diferencias subordinables a los gustos internacionales masivos.

La falta de legislación actualizada para el uso del patrimonio y para la expansión de las industrias culturales favorecerá a los actores transnacionales mejor preparados para aprovechar la convergencia digital con bajo costo en producción (manejo de satélites, doblaje o traducción

simultánea, ediciones masivas). Por supuesto, la demora en establecer políticas claras en estos campos coloca a todos los países ante el riesgo de que las decisiones de la Organización Mundial de Comercio o los acuerdos de libre comercio regionales ilegalicen los intercambios y coproducciones preferenciales entre naciones débiles. De poco vale que exaltemos la creatividad de los pueblos y los artistas, la riqueza de la diversidad cultural, si permitimos que los derechos de autor de los individuos y las comunidades sean subsumidos bajo las reglas de *copyright*, dejando que los beneficios generados por la creatividad sean apropiados por las megaempresas que manejan el derecho de copia.

Para concluir: ¿qué consecuencias tiene aceptar la diversidad cultural como ingrediente necesario para enriquecer el desarrollo de la sociedad del conocimiento? Podemos responder de modo sencillo: concebir a la sociedad de modo multifocal y con relativa descentralización. Esta afirmación general adquiere sentidos distintos en las ciencias y en los sistemas de representación sociocultural. Respecto de la universalidad del conocimiento implica buscar la compatibilidad de saberes científicos y de los que corresponden a otros órdenes de experiencias simbólicas y modelos cognitivos. En tanto, en las industrias las tendencias homogeneizadoras de los mercados no darán una verdadera convergencia o integración planetaria si no aceptan la versatilidad exigida por formas de elaboración simbólica poco rentables comercialmente.

Conviene postular el multilingüismo y el policentrismo tanto en las ciencias como en las industrias culturales, aunque sean distintas las razones para hacerlo, debido a sus dinámicas diferentes. En la producción científica ello supone impulsar políticas que robustezcan el desarrollo endógeno de investigaciones, publicaciones y actividades de intercambio en lenguas diferentes del inglés, y la comunicación entre esas otras lenguas a través de traducciones, publicaciones conjuntas, congresos e investigaciones comparativas.

Quizá la deficiente participación y representación de las diversas culturas en la llamada sociedad del conocimiento podría llevarnos a concluir que esta no existe. Hay élites intercomunicadas científicamente a escala global, con un uso demasiado unilateral del inglés y con baja capacidad de traducir y compartir esos saberes. Es posible argumentar que el número de científicos, estudiantes universitarios, profesionales y técnicos en la producción y difusión del saber suma un número mucho mayor que en toda la historia de la humanidad, pero constituyen minorías y representan porcentajes demasiado bajos en los países con acceso desfavorable a los recursos económicos, científicos y tecnológicos.

En las industrias culturales encontramos alta concentración de la información y de otros modos de representación sociocultural, también con predominio del inglés, y escasos espacios para las culturas minoritarias, e incluso para lenguas y culturas que abarcan centenares de millones de personas (castellano, chino, etcétera).

Reconocer la baja capacidad de la ciencia y de la producción industrializada de cultura para abarcar la diversidad cultural nos hace ver la sociedad del conocimiento como un proceso apenas emergente. Las innovaciones tecnológicas están expandiendo más que en el pasado los saberes científicos y otras formas de representación, pero ni Internet ni la difusión masiva y transnacional de otros recursos comunicacionales avanzados bastan para lograr una incorporación generalizada a lo que llamamos sociedad del conocimiento. No estamos aún propiamente en una *sociedad mundial.* Lo confirma el fallido intento en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, en Ginebra 2003, de establecer un «fondo de solidaridad digital» que equilibre la apropiación de las tecnologías avanzadas, formado con el aporte de un dólar por cada ordenador vendido y el 1% de cada comunicación telefónica (*Le Monde*, 10 de diciembre de 2003).

Las evidencias del carácter incipiente e insuficiente de la pretendida sociedad del conocimiento son aportadas por la baja incorporación de la diversidad cultural en muchísimos campos. La ciberguerra tropieza una y otra vez con culturas que no comprende, resistencias de lenguas, rituales, formas de pensamiento y de vida que hacen fracasar las ocupaciones violentas. El teletrabajo y las teletiendas siguen abarcando sectores minoritarios de la producción y del consumo, en interacción con otros (múltiples) modelos de producción, información y uso de los bienes. La videopolítica ha generado despolitización y apatía, y también reacciones contra la distancia y el autoritarismo de los gobernantes: podríamos decir que la sociedad del conocimiento incluye formas de comprensión y comunicación informatizadas, y también ensayos alternativos de actividad política presencial, neocomunitaria, y aun usos heterodoxos de las tecnologías de punta –Internet, teléfonos celulares, bancos de datos– para promover formas de sociabilidad y organización ajenas a la alianza de tecnologías-información-mercados.

La expansión más o menos uniformada y mundial de «prótesis tecnológicas» (computadoras y programas informáticos, teléfonos celulares, CD, tarjetas de dinero electrónico) no elimina la diversidad de las relaciones sociales entre las personas, de estas con el conocimiento, con el dinero y con su cuerpo. Sin duda, contribuye a poner en relación los estilos de vida y de representación de la vida. Pero persisten las diferencias, las divergencias, las discrepancias. No solo por la iner-

cia de modos preinformacionales y preglobalizados de interacción social, sino porque la tercera revolución industrial no sustituye a las anteriores.

La diversidad reaparece, así, en el núcleo del proyecto de sociedad del conocimiento. Es el componente que la distingue de la sociedad de la información, y el punto en que se articulan la problemática de la diferencia y la problemática de la conexión. Podemos conectarnos con los otros únicamente para obtener *información*, como lo haríamos con una máquina proveedora de datos. *Conocer* al otro, en cambio, es tratar con su diferencia.

Así como no es sensato esperar del incremento de conexiones la desaparición de las diferencias, tampoco podemos esperar que elimine las desigualdades. Reducir la brecha digital puede aminorar algunas desigualdades, ante todo las que generan el acceso inequitativo a los mensajes y bienes ofrecidos en el ciberespacio. Pero en la medida en que una distribución menos desigual de la riqueza mediática y digital implicaría, como dijimos, mayor multilingüismo y policentrismo, es previsible que se fortalezcan las diferencias y persistan desigualdades asociadas a ellas.

En última instancia, el incremento conectivo no producirá ni siquiera aquel resultado que se le ha atribuido como específico: conocimiento pleno. Seguramente, los avances e intensificación de las conexiones expandirán el saber, como ya está ocurriendo. Pero por lo que vamos viendo esa expansión de intercomunicaciones hace más visibles las diferencias y la desigualdad en la comprensión. Amplía nuestro conocimiento de más etnias, grupos y culturas, a la vez que evidencia lo que no podemos compartir. Podemos aceptarlo, y ello contribuirá a la convivencia democrática intercultural. Pero la búsqueda democrática de mayor conocimiento no lleva a una igualdad de comprensión: conduce, a veces, a acercamientos y enriquecimientos recíprocos, y a veces –en palabras de Richard Sennett– a «aceptar en los otros lo que no podemos entender de ellos» (Sennett, 2003: 264).

# 10

# Mercados que desglobalizan: el cine latinoamericano como minoría

Tres hipótesis insinuadas en los capítulos precedentes serán contrastadas aquí con un estudio de caso. La primera es que la globalización desglobaliza, o sea que su propia dinámica genera mayor movilidad e intercomunicación pero también desconexiones y exclusión. La segunda es que en un tiempo globalizador las minorías no solo existen dentro de cada nación; además, ocurre que se convierte en minorías a conjuntos poblacionales mayoritarios o masivos formados a escala transnacional, por ejemplo las etnias, hablantes de una misma lengua y redes de consumidores multinacionales. En tercer lugar, la comprensión de los procesos sociales contemporáneos requiere distinguir entre *minorías demográficas* y *minorías culturales*: si bien hace mucho tiempo se sabe cómo en las sociedades nacionales una élite puede imponer su cultura como mayoritaria, ahora confrontamos el hecho de que culturas internacionalmente más numerosas son arrinconadas en lugares minoritarios de los mercados globales. Vamos a indagar cómo se articulan estos tres postulados examinando la circulación y recepción de algunos productos culturales latinoamericanos en los circuitos transnacionales, especialmente en el campo cinematográfico.

## La conversión de mayorías en minorías

La apertura de fronteras nacionales y la liberalización comercial durante los últimos 20 años acumularon evidencias de que la globalización, practicada bajo reglas neoliberales, acentúa la desigualdad preexistente entre países fuertes y débiles, desarrollados y pobres. La mayor competencia internacional no genera casi nunca oportunidad de acceder equitativamente a mercados más amplios ni en la producción agrícola, ni en la industrial, ni mucho menos en los servicios ligados a tecnologías de punta. La desigualdad inicial se vuelve abismo en estos intercambios.

Vamos a examinar cómo ocurre ese proceso en las industrias culturales. América latina ha comprobado en las décadas finales del siglo XX que en países con fuerte producción editorial, como la Argentina y México, las casas editoras quiebran o son compradas por empresas españolas, a su vez fusionadas con oligopolios europeos y estadounidenses; muchas discográficas de esos países y de Brasil, Colombia y Venezuela cierran, y entregan sus catálogos a transnacionales con sede en Miami. La llamada globalización, en vez de ofrecer, como suele publicitarse, nuevos mercados a escritores y músicos latinoamericanos, selecciona a los de audiencia masiva, rediseña sus «productos» para que circulen internacionalmente y quita el micrófono a la enorme mayoría de los creadores locales. En la selección efectuada por gerentes de empresas transnacionales, caben pocas diferencias nacionales o de región: solo aquellas que pueden convertirse en matices digeribles para los públicos de la «literatura internacional» y la «música mundo».

Esta reestructuración globalizada de los mercados culturales puede tener consecuencias aun más radicales: interrumpir la comunicación de los creadores con su propia sociedad y despojar a naciones periféricas de su patrimonio. En otro libro documenté de qué modo al transferir la propiedad de editoriales argentinas y mexicanas a empresas españolas, la decisión sobre qué escritores latinoamericanos serán editados se pasó de Buenos Aires y México a Madrid y Barcelona, o a las casas centrales de Berstelman o Mondadori en Alemania o Italia. Ahora, también se decide en oficinas de países lejanos cuáles autores del propio país podremos leer (García Canclini, 2002: 53-57).

Desde la década de 1990, cinco empresas transnacionales se apropiaron del 96% del mercado mundial de música (las *majors* EMI, Warner, BMG, Sony, Universal Polygram y Phillips) y compraron pequeñas grabadoras y editoriales de muchos países latinoamericanos, africanos y asiáticos. Por ejemplo, en Brasil, toda la obra de Milton Nascimento registrada en la década de 1970 por la editora Arlequim pertenece ahora a EMI. Por eso, una de las más célebres canciones brasileñas, *Trave-*

*sía*, «cambió de nombre y se llama *Bridges*, y sus autores pasaron a ser Milton Nascimento y Give Lee, que la tradujo al inglés». Hay casos aun más graves: docenas de discos –resultado de una extensa investigación de campo y registro sonoro etnográfico de géneros tradicionales brasileños– realizados por la Discos Marcus Pereira fueron vendidos con todo el acervo de esta editora a Copacabana Discos, que después fue comprada por EMI, posteriormente vendida a Time Warner y últimamente adquirida por AOL. Hasta Hermeto Paschoal, uno de los músicos más innovadores de Brasil, para tocar sus obras en conciertos tiene que pedir permiso a una de las *majors* si no quiere caer en la ilegalidad de ser denunciado pirateándose a sí mismo. Otras dos músicas emblemáticas del samba pertenecen a la BMG, que ha vuelto difícil conseguirlas porque no les da prioridad en sus planes de control mundial: *Pelo telefone*, atribuida a Donga y considerado el primer samba grabado, y *Carinhoso*, de Pixiguinha, aclamada por la crítica y los conocedores como la mejor canción popular de la historia brasileña (De Carvalho, 2002: 120, 121).

En el campo cinematográfico, el predominio mundial del cine estadounidense desde la posguerra se convirtió en oligopolio a partir de la década de 1980 al controlar conjuntamente la producción, la distribución y la exhibición en más de un centenar de países. En una operación más expansiva que en cualquier otro campo cultural, Hollywood ha impuesto un formato de filmes casi único: producciones de más de 10 millones de dólares –en las que más de la mitad del presupuesto se destina a marketing– con preferencia por los «géneros de acción» (*thriller*, policíacos, aventuras, catástrofes, guerras) y con temas de fácil repercusión en todos los continentes.

No es fácil encontrar otra remodelación global, ni en la industria editorial, ni en la musical, ni en la televisiva, ni en las artes visuales, que elimine de la circulación internacional a vastas zonas de la producción cultural y las reduzca a expresiones minoritarias, como ocurre con ciertas cinematografías históricamente tan significativas como la francesa, la alemana y la rusa. En ningún lugar esta conversión de naciones numerosas, con alta producción artística, en expresiones culturales menores es tan impactante como en Estados Unidos. Mientras este país exige absoluta liberación de los mercados, sin cuotas de pantalla ni ninguna política de protección para las películas nacionales, el sistema de distribución y exhibición estadounidense combina varios factores para asegurar un rígido favoritismo a los filmes de su país.

En la década de 1960 circulaba en el mercado de Estados Unidos un 10% de películas importadas. En la actualidad, no pasan del 0,75%. La escasa diversidad de las pantallas se debe a varios factores: la organiza-

ción corporativa de la exhibición; el aumento en los costos de los bienes raíces y de la promoción para distribuidores y exhibidores; la autosatisfacción generalizada de los estadounidenses con su sociedad, su lengua y su estilo de vida, y la consiguiente resistencia, en sectores masivos, a relacionarse con bienes de otras culturas.

Es evidente la contradicción de esta política mediática casi monolingüe, con marginales bolsones de excepción para otras lenguas, respecto del carácter multilingüe y multicultural de la sociedad estadounidense. El último censo reconoció 35 millones de hispanohablantes, o sea el 12% de la población, de los cuales el 63% son de origen mexicano. El porcentaje de hablantes en castellano es aun más alto en las ciudades de Los Ángeles (6,9 millones) y Nueva York (3,8 millones). Miami, Chicago, Houston y el área de la bahía de San Francisco se aproximan cada una al millón y medio de hispanohablantes. Por tanto, no cuesta imaginar la disponibilidad de esos públicos para convertirse en audiencias de cine en castellano u originado en esta área cultural. El ascendente nivel económico de este sector, «los hispanos más ricos del mundo», según un estudio (Sinclair, 1999: 92), a los cuales se dirige una publicidad de 2200 millones de dólares cada año, hace suponer que podrían realizarse con ellos buenos negocios. Esta hipótesis se refuerza con el dato de que los hispanohablantes asisten en promedio a 9,9 películas anualmente, cifra más alta que la de los espectadores anglos y los afronorteamericanos.

Las claves de este «desaprovechamiento» del mercado compuesto por los más perseverantes cinéfilos y «consumidores de palomitas», según Toby Miller se halla, por una parte, en la estructura oligopólica de la distribución: el 96% de las películas son administradas por 13 compañías. También se debe al significativo descenso de salas que proyectan cine en español durante las mismas décadas en que se multiplicó la población que lo habla: Nueva York no cuenta con salas permanentemente destinadas a películas en castellano y Los Ángeles solo dispone de siete, en contraste con las 300 pantallas neoyorquinas que proyectaban filmes en castellano en 1950. Algunos éxitos de taquilla mexicanos (*Como agua para chocolate*, que en 1992 recaudó 20 millones de dólares, *Amores perros* o *Y tu mamá también*), sugieren que unas cuantas películas que retoman tradiciones mexicanas o temas de la clase media y la cultura juvenil no tendrían por qué estar limitadas a exhibirse en festivales especializados o centros culturales de minorías. El alto porcentaje de público hispanohablante que ve diariamente la televisión también hace pensar que a las películas mexicanas, y en general a las de origen iberoamericano, no les iría mal si se promoviera su difusión en la pantalla chica.

Este predominio de los filmes estadounidenses dentro de su país, casi excluyente de otras cinematografías, se repite, de modo abrumador, en los países latinoamericanos. Aun en naciones con larga producción propia, como la Argentina, Brasil y México, las películas de Hollywood ocupan alrededor del 90% del tiempo de pantalla. Algo semejante ocurre, como sabemos, en muchos países europeos y en otros continentes.

Esta posición global hegemónica del cine estadounidense «se logró históricamente con la ayuda de factores netamente políticos, aunque en principio –en apariencia– fortuitos como por ejemplo las dos guerras mundiales que destruyeron las cinematografías competidoras en Europa», y también «con el apoyo activo del gobierno estadounidense». «El predominio planetario estadounidense en la industria cultural audiovisual no es un fruto histórico unicausal, como desde luego tampoco se dio por "generación espontánea". Se trata de un resultado multifactorial e histórico» (Sánchez Ruiz, 2002: 23). Hay que agregar, asimismo, las nuevas facilidades concedidas a las inversiones extranjeras por las políticas de desregulación de los gobiernos latinoamericanos a partir de la década de 1980, que propiciaron altas inversiones estadounidenses, canadienses y australianas en la construcción de conjuntos de multisalas de cine en ciudades grandes y medianas de la región. Los capitales transnacionales someten así la programación a la *uniformidad de la oferta internacional más exitosa y quitan tiempo de* pantalla a otras cinematografías. Los estudios comparativos de la programación en las capitales latinoamericanas muestran que en los últimos 40 años aumentaron los espacios de exhibición, pero perdió diversidad la oferta. México, 1990: el 50% de las películas proyectadas eran estadounidenses y el 45,6% mexicanas. En el año 2000 la relación fue de 84,2 a 8,3% respectivamente. En 1995, fecha en que inició la expansión de multisalas, el 16,8% de los filmes no eran estadounidenses ni mexicanos; en 2000, se redujeron al 7,5% (Rosas Mantecón, 2002).

Al predominio del cine estadounidense contribuyen otros factores: el desarrollo temprano de la industria cinematográfica en los Estados Unidos (como también ocurrió en otros campos culturales y comunicacionales), lo cual generó una acumulación de experiencias profesionales, alto nivel técnico y conocimiento preferente de los mercados; b) la rápida urbanización y el desarrollo industrial, en los Estados Unidos y en América latina, con la consiguiente atracción de fuertes movimientos migratorios; c) la exención de impuestos y otros incentivos proteccionistas del gobierno estadounidense para el cine de su país, así como la organización semimonopólica de la distribución y la exhibición, que se convirtieron en barreras más eficaces frente a las cinema-

tografías de otras sociedades y lenguas que las cuotas de pantalla establecidas en otros países a través de la regulación de organismos públicos (McAnany y Wilkinson, 1996).

A estas condiciones, los estudios realizados en varios países latinoamericanos sobre consumo cultural añaden la sintonía entre los gustos de las audiencias y los estilos del cine estadounidense. Los «géneros» predilectos por los públicos latinos y latinoamericanos son los de acción (*thriller*, aventuras, espionaje), o sea los mejor cultivados por Hollywood. Esta preferencia es mayor entre los hombres de las generaciones adultas, en tanto las mujeres muestran inclinación por los asuntos «sentimentales» y «familiares». Tales tendencias se acentúan en la creciente asistencia juvenil, en la que el gusto por las películas de acción parece aun más notorio y parejo entre los sexos (García Canclini, 1995).

El predominio del cine estadounidense en México y en América latina también se logra mediante otros dispositivos de control de los mercados. Uno de ellos es el conocido como *block booking*, la contratación por paquete de películas. Quiere decir que las distribuidoras, para vender, por ejemplo, *El hombre araña* o *Jurassic Park*, obligan a las salas a comprar 30 filmes de bajo interés y calidad, y a programar ese repertorio durante los meses de mayor público. Si un exhibidor nacional, aunque sea tan poderoso como Cinépolis, que cuenta con más de 1000 salas en México, coloca filmes no estadounidenses (mexicanos, europeos o de América latina) en las semanas preferentes, será «sancionado» por las distribuidoras de Estados Unidos privándolo de los éxitos de taquilla generados por Hollywood.

En suma, la cinematografía estadounidense logra imponer su hegemonía mundial combinando políticas de desarrollo estético y cultural, que aprovechan en forma más astuta que otros productores las tendencias del consumo mediático, con políticas de control autoritario de los mercados destinadas a convertir a mayorías demográficas en minorías culturales. Si bien las industrias comunicacionales estadounidenses partieron de ventajas competitivas, como el tamaño de su mercado nacional y la flexibilidad de sus empresas (Storper, 1989), crearon también «barreras de entrada» para los competidores de otros países, en su propio territorio y en el extranjero. «El gobierno de Estados Unidos ha apuntalado muchos de esos procesos de diversas maneras, desde proveyendo información sobre los diversos mercados, hasta haciendo presión diplomática sobre los países que no permiten la operación "libre" de sus propias empresas, que actúan como cártel, con un poder monopólico sin paralelo» (Sánchez Ruiz, 2002: 51).

Volvemos a comprobar en el cine la divergencia en los modos de concebir la *multiculturalidad social* dentro de los Estados Unidos y, por otro lado, la política de *rechazo de la diversidad en las industrias culturales*, tanto en el interior de la nación como en su control de los mercados internacionales. Estados Unidos es el país que más ha impulsado la «acción afirmativa», o sea la concesión de condiciones privilegiadas para minorías excluidas o subestimadas dentro del propio país. En tanto, desarrolla una política agresiva de descalificación de la diversidad de bienes y mensajes culturales fuera de su territorio, en los circuitos transnacionales de cine, televisión y música manejados por empresas estadounidenses, así como en los organismos internacionales (OMC, Unesco, etc.), donde se opone a toda acción que proteja las industrias culturales nacionales. Esta unidimensionalidad se manifiesta también en la devaluación de expresiones artísticas y mediáticas de las minorías dentro de los Estados Unidos.

Se ha señalado que la monopolización y uniformización de los medios y las industrias culturales en los Estados Unidos, ahogando a los grupos minoritarios con recursos escasos, «compromete seriamente el libre acceso y difusión de opiniones discrepantes, lo que hace más cómodo su silenciamiento o marginación por presión de los grandes intereses» (Oviedo, 2003: 12). La competencia (ya no tan libre) sofoca la libertad de expresión. Ahora el conflicto entre estos dos principios de las sociedades democráticas modernas se expande al mundo. En rigor, ambas formas de libertad –la de mercado y la de expresión– están siendo reemplazadas por otros dos principios: el gigantismo de las audiencias y la velocidad en la recuperación de las inversiones. La imposición global de esta combinación de desmesura y apuro en el lucro es grave cuando reduce la variedad de la información y la densidad histórica de las culturas respecto de asuntos de interés público (hemos visto acentuarse estas tendencias desde el 11-S hasta la guerra de Irak). También es inquietante en zonas más difusas de formación de la cultura y de la cultura política, como en el cine, la música y la televisión, donde las promesas de interconexión global, de todos con todos, se diluyen en el monolingüismo o la difusión de pedazos aislados de unas pocas culturas. Y aun la movilidad de estas porciones descontextualizadas es restringida a áreas y circuitos marginales: casi todo el cine asiático dentro de algunos países de ese continente, casi todo el cine latinoamericano recluido en algunas capitales de América latina y España.

## Qué hacer cuando la globalización desglobaliza

Algunos autores están modificando la caracterización más complaciente de la globalización: aquella que la mira como simples acercamientos de lo distante e interconexiones crecientes. Son sobre todo los antropólogos quienes observan que, en medio de tantos intercambios o comunicaciones mundializadas y simultáneas, muchas localidades y regiones sufren desglobalización. Ulf Hannerz identifica, dentro de los procesos de mundialización, «políticas de aislamiento», ya sea porque ciertos países no logran subirse a las redes globales o «porque el mundo ya no los necesita. En África, en Asia y en América latina, «se diría que algunas partes del Tercer Mundo están retrocediendo al cuarto mundo, si no fuera porque todavía mantienen restos de una globalización anterior» (Hannerz, 1996: 35). La diferencia sin conexión no es una ventaja.

Las investigaciones sobre ciudades globales vienen revelando, junto con los síntomas de integración (fuerte papel de las empresas transnacionales, mezclas culturales, creciente número de turistas), la exclusión de zonas tradicionales y pobres, el aumento de la marginalización, el desempleo y la inseguridad. Coexisten oportunidades de incorporación global y movimientos de degradación. Las fracturas entre integrados y excluidos, conectados mundialmente y localizados a la fuerza, no son exclusivas de los países subdesarrollados; se encuentran y se agravan también en urbes europeas y estadounidenses.

Varias evaluaciones de acuerdos de libre comercio firmados en la última década del siglo XX comienzan a mostrar el incumplimiento de las promesas de dinamismo económico y ampliación de mercados. Un director, guionista e investigador del cine mexicano, Víctor Ugalde, mostró los distintos efectos de las políticas culturales con que Canadá y México situaron su cine en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte aplicado a partir de 1994. Los canadienses, que exceptuaron su cinematografía y destinaron más de 400 millones de dólares, produjeron en la década posterior un promedio constante de 60 largometrajes cada año. Estados Unidos hizo crecer su producción de 459 filmes a principios de la década de 1990 a 680, gracias a los incentivos fiscales a sus empresas y al control oligopólico de mercados nacionales y muchos extranjeros. México, en cambio, que en la década anterior había filmado 747 películas, redujo su producción en los 10 años posteriores a 1994 a 212 largometrajes. «Al dejarse de producir 532 filmes se creó un brutal desempleo con el consecuente cierre de empresas, la reducción del pago de impuestos, la subutilización de nuestra capacidad industrial instalada, la caída de nuestras exportaciones y el

incremento de las importaciones de películas extranjeras» (Ugalde, 2004).

Hannerz se pregunta si, ante estos riesgos desglobalizadores, es posible hallar «principios que permitan una organización de la diversidad donde no todo esté en todas partes» (1996: 87). Si trasladamos la cuestión a nuestro tema, se trataría de averiguar si hay formas de extender la globalización que no encapsulen a las minorías. La experiencia de las industrias culturales periféricas exhibe que la mayor parte de las empresas, los creadores y públicos son arrinconados y despojados de sus medios de expresión y comunicación. Pequeñas minorías (en casos excepcionales) son incorporadas como enclaves marginales del *mainstream* metropolitano. La mayor parte de la producción literaria, artística y mediática de cada nación queda fuera de los circuitos internacionales, y a menudo privada de los recursos editoriales y audiovisuales que en tiempos anteriores les permitían darse a conocer.

Está surgiendo, ante estas reiteradas evidencias, la preocupación por organizar de otros modos la diversidad. Convencidos de que las promesas de poner a todos en todas partes solo se cumplen raras veces, escritores, músicos y cineastas tratan de coordinar esfuerzos a mediana escala. Los debates sobre globalización de los últimos años sugieren dos líneas de pensamiento y acción para enfrentar esta situación. Por una parte, revisar las reglas del juego mundial de intercambios comunicacionales corrigiendo desequilibrios entre mayorías y minorías, la conversión global de culturas de élite en mayoritarias, y sancionando los procesos de *dumping* o exclusión transnacional. Así como cada vez más tiende a aceptarse la necesidad de diversidad biológica como condición para garantizar el desarrollo conjunto de la humanidad, la diversidad cultural y el reconocimiento de las minorías comienzan a ser vistos como requisitos para que la globalización sea menos injusta y más incluyente. Necesitamos cinediversidad para que la expansión de salas, de tiendas de vídeo y de canales de TV destinados a películas no se convierta en una abundancia monótona.

Por otra parte, a partir de las experiencias de coproducción entre cinematografías de países chicos o medianos, se evidencia la posibilidad de construir redes multifocales de producción, distribución y exhibición con relativa independencia de los circuitos hegemónicos. La cooperación de España, Francia y algunos fondos de la Unión Europea con productores de cine argentinos, brasileños, chilenos, colombianos y mexicanos está mostrando la posibilidad de trascender la difusión minoritaria en festivales especializados y la concesión ocasional de premios a películas de países periféricos. Se trata de construir programas internacionales que garanticen para un alto número de filmes

su conocimiento en los públicos extranjeros. El aumento en el prestigio de las cinematografías latinoamericanas y el avance de volumen y calidad de varias cinematografías europeas permite imaginar un intercambio más extenso e intenso. Los éxitos de taquilla y premios de las películas latinoamericanas ya citadas o de Pedro Almodóvar y Nanni Moretti, hacen creíble que la coproducción fílmica podría acompañar significativamente el libre comercio agrícola, industrial y en servicios entre Europa y América latina. Para esto, es necesario incluir en esos acuerdos comerciales la protección de derechos culturales y reglas que equilibren los intercambios comunicacionales.

Un ejemplo de lo que puede lograrse lo apunta el crecimiento de las coproducciones entre España y algunos países latinoamericanos. De 1982 a 1998 solo se produjeron 59 películas en esta cooperación, en tanto en los últimos cinco años se hicieron más de 60 filmes gracias al fortalecimiento de los sistemas nacionales de apoyo en España, la Argentina y México, así como al programa Ibermedia de coproducciones propiciado por las Cumbres Iberoamericanas de jefes de gobierno. La incipiente formación de un espacio audiovisual común iberoamericano, que abarca a España y once países de América latina, indica un camino de coproducción e intercambios que podría extenderse a otras industrias culturales.

Las miradas recíprocas entre estadounidenses y latinoamericanos, así como entre europeos y latinoamericanos están modificándose, no siempre positivamente, al intensificarse los intercambios económicos y los procesos migratorios. Podrían evolucionar más productiva y creativamente si en los campos culturales y comunicacionales pasáramos de la mera confrontación de diferencias, la reproducción de estereotipos y la retórica diplomática a la cooperación en proyectos compartidos. En una época en que vemos los efectos desintegradores y socialmente regresivos de reducir los vínculos internacionales a la coordinación de intereses empresariales y dispositivos de seguridad, la cooperación intercultural puede servir para construir o renovar relaciones que interesen y beneficien al conjunto de nuestras sociedades.

La asociación de diferencias y desigualdades, las tendencias comerciales a empobrecer la diversidad, indican la necesidad de políticas interculturales transnacionales. En décadas pasadas los debates se concentraban en políticas de representación y multiculturalidad dentro de cada país. Ahora, la conversión de mayorías demográficas en minorías culturales exige políticas regionales y mundiales que regulen los intercambios de las industrias comunicacionales a fin de garantizar oportunidades de producción, comunicación y recepción diversificada que la lógica de los mercados tiende a estrechar.

Permítanme terminar con una referencia no solo personal, sino generacional. Me gustaría que más estadounidenses entendieran algo que ya saben sus especialistas en literatura y cine latinoamericano que enseñan en las universidades de ese país: que la diversidad multinacional de las industrias culturales puede ayudar a que valoremos mejor a los Estados Unidos. Los caminos de la fortuna crítica suelen ser oblicuos. Así lo comprobamos los intelectuales de América latina y de países latinos de Europa que éramos antiimperialistas en la década de 1960, y por eso tuvimos dificultad en hablar inglés (podría citar una larga lista de testimonios de artistas e intelectuales europeos y latinoamericanos de primer orden, como el poeta Ángel González y el cineasta Theo Angelópulos). Pero nuestra ignorancia, a veces prejuiciosa, del cine de Hollywood pudo atenuarse cuando François Truffaut y otros miembros de la *nouvelle vague* francesa enseñaron a mirar con admiración las películas de John Ford, Raoul Walsh, y sobre todo Hitchcock. De paso, descubrimos que las relaciones entre el cine comercial y el de autor eran más complejas que lo que predicaba la crítica marxista a la mercantilización de la cultura.

De modo semejante, gran parte de la literatura contemporánea se ha hecho en diálogo con la novela policíaca estadounidense, la música mundial con el jazz de esa sociedad, y las artes visuales de muchos países serían inconcebibles sin el pop norteamericano. Un mérito de estas corrientes, como también del cine estadounidense, es que desde sus comienzos salieron a buscar públicos amplios. Mientras en las sociedades europeas las artes y la literatura se enfocaron más en las élites y en sus propias tradiciones nacionales, en los Estados Unidos absorbieron los aportes de migrantes de todos los continentes para forjar una cultura popular y masiva, capaz de seducir a vastos sectores de otros países. El mundo sería bastante más comprensible, habitable, e incluso entretenido, si las artes y el pensamiento que difunden las transnacionales, aun en territorio estadounidense, tomaran en cuenta lo que no se escribe en inglés y se filma lejos de Hollywood. En fin, lo que piensan sobre nuestra condición actual esos raros creadores y consumidores que se interesan por las culturas extranjeras, que sienten su existencia conmovida por músicas e imágenes de esas extrañas poblaciones de centenares de millones de personas jibarizadas como minorías por la dictadura del *rating*.

# Epílogo

## 1

Una lectora de este libro, aún inédito, me preguntó por qué no tenía «algo así como una conclusión». He tratado de que lo que imagino como balance de esta articulación incipiente entre teorías de la diferencia, la desigualdad y la desconexión se fuera desplegando en el recorrido del texto. Hay, sin embargo, dos asuntos que considero clave y de los cuales dije muy poco: el papel del Estado y de las políticas de poder, y la articulación entre lo real y lo imaginario en las relaciones interculturales.

## 2

El tratamiento escindido en la teoría política de los tres modos de interculturalidad examinados aquí hace difícil entender su reordenamiento conjunto. Más aún en una escala global cuando experimentamos que los Estados nacionales están limitados por la transferencia de sus poderes de decisión a instancias transnacionales y deslocalizadas. Aunque sea anticlimático acabar el libro hablando de frustraciones, tal vez convenga reasumir lo que la introducción anunció sobre fracasos políticos.

Voy a concentrarme en la zona cultural de las decepciones. Sin desconocer las causas económicas de los fracasos (genéricamente, el ajus-

te neoliberal), ni la descomposición de los sistemas políticos o la sustracción de sus funciones por el mercado, es en la dimensión cultural donde me siento en condiciones de leer algunos síntomas de este proceso, que encuentro significativos para sus peripecias económicas y políticas.

Los fracasos parecen más fáciles de percibir y documentar en el campo socioeconómico (concentración del ingreso, aumento del desempleo, caída de los salarios, quiebras de empresas y países) y en el político (proliferación de conflictos, desprestigio acelerado de gobernantes e inestabilidad social). En el ámbito cultural, donde los avances cuantificables son pocos en las instituciones y los mercados especializados (salvo la expansión de algunas *majors* mediáticas y de Internet), abundan los derrumbes de circuitos artísticos, audiovisuales y aun de empresas que hace una década se entusiasmaron con «la nueva economía» formada en las redes digitales. Pero no es fácil hacer balance de lo que sucede más allá de las cifras, o sea sobre los cambios del *sentido* de lo social, que es el núcleo de las prácticas culturales. Los mapas combinados que intento trazar en este libro de cómo la antropología registra lo que nos diferencia, la sociología los movimientos que nos igualan o segregan, y la comunicación lo que nos conecta o excluye revelan cómo se configuran hoy algunos fracasos que se extienden desde las vivencias cotidianas hasta la gestión de la interculturalidad: multiplicación de guerras en las que se pierden vidas, patrimonios culturales y la posibilidad de convivencia entre Occidente y Oriente, conflictos entre religiones, corrientes políticas y modos culturales de concebir la sociedad, cuya difícil compatibilidad hasta hace unos años no se veía tan explosiva. Los diarios vienen mostrando estallidos entre palestinos e israelíes, en Irak, Irán y en capitales europeas donde las relaciones interculturales se vuelven cada año más ingobernables. Pero la lista es mucho más extensa que la que seleccionan los medios y que en cualquier siglo pasado.

No es imposible elaborar mapas globales de esta interculturalidad crecientemente trastornada. Pero, como suele ocurrir con los mapas, dicen muy poco de lo que va a ocurrir cuando lleguemos o cuando vivamos allí. Se suponía que la política tenía la tarea de orientar estos movimientos de incertidumbre. En otra época, confiábamos en que las políticas culturales influirían en los enredos de la interculturalidad, y en algunos países efectivamente contribuyeron a reconocer diferencias legitimándolas en las leyes, o intentaron corregir desigualdades masificando la educación y facilitando el acceso al patrimonio compartido de una nación en la escuela, los medios y el turismo.

Quizá los avances legales –sobre todo la consagración de la pluriculturalidad en las Constituciones– se hallan entre los pocos logros re-

cientes. En cambio, múltiples estadísticas y testimonios muestran cómo se agrava la conflictividad sociocultural, la disparidad entre países y clases, y –en medio de la acelerada multiplicación de redes– se ensancha la brecha entre conectados y excluidos. Las políticas culturales se muestran incapaces de favorecer el flujo de muchas perspectivas en las comunicaciones mediáticas, sobre todo de aquellas ajenas a las empresas dueñas de las ondas electromagnéticas.

Pocas áreas de la vida social son tan monótonas como las políticas culturales. Ocurren novedades en la cultura y las comunicaciones, pero no son asumidas por los actores políticos de los Estados. Los informes de la Unesco, la Unión Europea y otros organismos muestran que varias prácticas culturales dejaron de ser actividades suntuarias y, gracias a las industrias audiovisuales e informáticas, abarcan del 3 al 6% del PIB en los países con mayor desarrollo. En América latina, estudios de argentinos, brasileños, mexicanos y del Convenio Andrés Bello en el área andina registran este significativo lugar, pero casi todas las políticas culturales nacionales siguen restringidas a los campos clásicos y minoritarios de los museos, la literatura y la música «culta».

Algunos ministros de la cultura se disculpan diciendo que los medios masivos y las tecnologías informáticas de escala transnacional sacaron de la competencia de los Estados la gestión de las prácticas culturales de mayor influencia. Las empresas que administran los medios y los servicios de tecnología comunicacional casi nunca piensan en políticas públicas sino en la gestión comercial. De manera que los problemas habituales de las políticas culturales –la propiedad y el uso de los patrimonios, la diversidad de bienes y su difusión, la participación y el consenso como campos de la cultura– parecen haberse diluido en la vorágine de privatizaciones y transnacionalización, expansión de las clientelas y avidez lucrativa de los inversores.

¿Acaso el replantear los problemas desde la óptica de la sociedad de la información o del conocimiento recuperará cierto sentido para los discursos sobre políticas culturales? Al menos, abre preguntas más estratégicas. Para decirlo de una vez, pienso que preocupaciones vibrantes hasta hace 15 o 20 años no son ahora las más productivas: cómo defender la identidad, qué hacer para preservar patrimonios nacionales o para evitar la norteamericanización de la vida cotidiana local. Estas cuestiones no deberían olvidarse, pero me parecen menos fecundas que otras que no se hallan en estado de diccionario, ni de organigrama.

Me refiero a las preguntas que surgen cuando vemos que a los factores transnacionales generadores de desigualdad (acumulación concentrada y desterritorializada de poder económico) se responde destacando los recursos y la tenaz resistencia de las culturas locales: como si solo se pu-

diera contestar a la desigualdad desde la diferencia. O ante la expansión asimétrica de las redes globalizadas se enfrenta la vocación solidaria y la reciprocidad de las comunidades cara a cara: como si pudiera conjurarse el agravamiento de la brecha tecnológica de escala mundial con domésticos movimientos igualitarios. Comparto la hipótesis de Luis Reygadas en una investigación en proceso acerca de que el incremento reciente de la desigualdad en América latina se debe, en parte, a que las fuerzas productoras de desigualdad se fortalecen actuando a escala global (flujos financieros y redes de comercio transnacionales, mundialización de las industrias culturales y de su estilo espectacularizador) mientras los dispositivos de redistribución económica, las compensaciones simbólicas y las redes solidarias son locales. Por eso, las preguntas actuales son cómo articular las batallas por la diferencia con las que se dan por la desigualdad en un mundo donde todos estamos interconectados.

## 3

Si no hay respuestas, discutamos las preguntas, y también las tácticas con que los políticos hacen como si las contestaran. En esta época en que ellos prometen cada vez menos y la privatización o transferencia a empresas transnacionales del patrimonio nacional y de la capacidad decisoria de los Estados genera abismos entre lo prometido y lo que se realiza, es clave cómo legitiman los gobiernos no solo lo que hacen sino lo que dejan de hacer.

Son significativas las diferencias de estilo, por ejemplo, entre Fernando Henrique Cardoso y Lula. Ninguno de los dos cumplió con lo que había anunciado. Pero no han lidiado del mismo modo con los límites que la globalización y el deseo de estabilidad colocaron al tratamiento de los problemas. El filósofo Renato Janine Ribeiro cuenta que en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, en enero de 2003, escuchó un discurso en el que Lula justificó por qué iba a ir al Foro Económico de Davos ante sus compañeros del Partido de los Trabajadores que se oponían. Lula relató que en una huelga del ABC (la zona obrera suburbana de San Pablo), el presidente de los industriales pidió al comandante del II Ejército que lo detuviera junto con otros líderes huelguistas. Lula respondió pidiendo una audiencia al general, que los recibió durante tres horas. «Moraleja del relato: aunque nosotros juguemos otro juego, debemos usar los tableros existentes. Aplausos. Porto Alegre aceptó, en el ágora, que Lula fuese a Davos.» Lula necesitaba ese apoyo masivo para demostrar a los empresarios del foro sui-

zo que no iba furtivamente, sino con la adhesión de los participantes en el Foro Social. Lo logró «contando historias»: eligió «compartir la experiencia con los agentes, plantearse como un ser humano narrando episodios a otros, mostrando cómo aprendió en la vida».

Mientras Lula expuso al aire libre, «en un ambiente de kermés», Fernando Henrique «hablaba en ambientes cerrados, con los celulares desconectados». Cada vez que aceptaba, con realismo, un sacrificio de sus ideales, citaba la ética de la responsabilidad de Max Weber: decía, como académico, que el político no puede considerar solo la ética de los principios o los valores, sino también las necesidades objetivas con responsabilidad: «así el déficit de la acción solo se justificaba ante los oídos de los raros oyentes que reconociesen su saber teórico» (Ribeiro, 2003: 43-54).

Me gustaría aclarar que una cuestión es saber si conviene priorizar el afecto o la teoría, buscar la comunión con los ciudadanos o la comprensión racional. El problema siguiente es el que sugiere la caída de popularidad de Lula en los dos primeros años que lleva su gobierno: ¿durante cuánto tiempo puede el manejo presidencial de los relatos conseguir que los perjudicados acepten la demora? Más allá de lo que Lula, Kirchner o Zapatero logren hacer, el cambio de tendencias del electorado que los llevó a gobernar Brasil, la Argentina y España indica la búsqueda de políticas sociales más incluyentes, con otro *sentido* histórico.

## 4

La materia de la cultura es, justamente, la cuestión del sentido. En países donde las expectativas se deterioran, los reclamos sociales plantean –para decirlo con la disyuntiva que traté en los capítulos sobre sujetos, culturas juveniles y sociedad del conocimiento– cómo combinar las conexiones facilitadas por la expansión del *saber* y de la informatización con las representaciones socioculturales mediáticas más ligadas a los medios masivos y que trabajan con la *afectividad*. Pienso que para volver creíbles el saber académico y la gestión política de los afectos es necesario que ambos se articulen a través de transformaciones *prácticas* de las interacciones sociales que hagan viables la convivencia de los diferentes, reduzcan la desigualdad y den acceso a los excluidos. ¿Cómo pasar de los sujetos simulados por el populismo mediático y político a la construcción de escenas ciudadanas verosímiles donde muchas voces confíen duraderamente que vale la pena hablar y escuchar a los otros?

En un mundo donde las decisiones anónimas –del mercado, de las siglas transnacionales– empeoran las condiciones de vida de las mayo-

rías es peligroso que la tecnocracia económica ahogue a los actores políticos y reduzca las ocasiones de que existan sujetos a las escenas imaginarias de los medios. En pleno aumento de la explosividad social, advertimos que las aventuras heroicas en el cine y su espectacularización digital, la melodramatización de «casos de la vida real» en noticiarios y *talk shows*, no bastan para compensar u olvidar los fracasos de la economía y la política. En la introducción decía el asombro de que las identidades locales en el fútbol sigan siendo creíbles cuando los jugadores estrella de tantos equipos son de otros países y sus camisetas ostentan marcas comerciales con más énfasis que los signos de su identidad deportiva. En el capítulo sobre la simulación de sujetos evoqué la dificultad de hablar con responsables cuando los dueños son invisibles, los empleados rotan de una empresa a otra y nos responden contestadores automáticos que representan *cadenas* de tiendas, *sistemas* bancarios o *servidores* de Internet.

¿En qué se va convirtiendo el espacio público? Antes los uniformados eran los que brindaban servicios públicos (bomberos, carteros, médicos, policías) y quienes se agrupaban por identidades deportivas (los jugadores de un mismo equipo y sus adherentes). En las calles vemos ahora que los uniformes distinguen marcas comerciales: los que venden tarjetas de compañías telefónicas, publicitan refrescos y comida chatarra

Tal vez una tarea clave de las nuevas políticas culturales sea, como lo ensayan ciertas performances artísticas, reunir de otros modos afectos, saberes y prácticas. Reencontrar o construir signos que representen creíblemente identidades de sujetos que a la vez quieren, saben y actúan: sujetos que respondan por actos y no personajes que representan marcas de entidad enigmática. Este es un núcleo dramático del presente debate cultural, o sea del sentido con que están reelaborándose las opciones de desarrollo social.

## 5

Nada de esto desdice el conocimiento producido por historiadores, antropólogos y filósofos acerca del carácter construido, no esencial, de todas las identidades y sobre la figuración imaginaria de los otros. Desde los estudios dedicados por Benedict Anderson a las naciones como comunidades imaginadas hasta los análisis psicoanalíticos y posmodernos se ha vuelto un lugar común del pensamiento contemporáneo el afirmar que lo propio y lo ajeno son construcciones ficcionales.

Ha sido útil para desnaturalizar y desfatalizar las diferencias aprender con qué procedimientos estigmatizamos al otro atribuyéndole lo que rechazamos en nosotros. La extrañeza de la otredad y el rechazo de su diferencia se forman a menudo al ir depositando en los demás caracteres que negamos en nuestra vida para proteger la coherencia de nuestra imagen. Cada uno olvida que es «extranjero para sí mismo», según la fórmula de Julia Kristeva. Roger Bartra muestra que la creación del mito del hombre salvaje es un ingrediente constitutivo de la cultura europea, invención de un alter ego, de un «salvaje artificial», para reservar a los europeos el lugar civilizado (Bartra, 1996 y 1997).

Conocer nuestra alteridad reprimida, admitir lo propio inaceptable que desahogamos en el migrante, el diferente o el transgresor puede servir para liberar las fuerzas libidinales positivas y las convergencias culturales que nos acercan a los otros. Puede volver visibles las semejanzas y quizás integrarnos pese a las discrepancias. Tal vez nos habilite para pasar de la exclusión a la conexión, a la intercomunicación. Finalmente, si las diferencias se reconocen como construidas, es posible deshacerlas o modificarlas. No son fatales.

Pero no basta la desconstrucción del carácter imaginario del otro para diluir la extrañeza que nos produce –y que le producimos–, ni para resolver los dilemas de la interculturalidad. Es necesario considerar a la otredad como una construcción imaginada que *–a la vez–* se arraiga en divergencias interculturales empíricamente observables.

Hay partes del otro que son realmente diferentes. Tan cierto como que solemos proyectar en los desconocidos aspectos inconscientes o rechazados de nosotros es que hay diferencias –no solo imaginadas– de piel, lenguaje, etnia o gustos. *Él* desea comidas que rechazo, se viste de maneras que no me atraen, propone modos de relacionarse que no comparto. La diferencia no es únicamente invención y proyección.

¿Qué tiene que ver esto con la globalización y los fracasos políticos? En tiempos en que las culturas étnicas o nacionales estaban contenidas en territorios propios, de baja interacción con los demás, necesitábamos poca o ninguna confrontación con otras religiones, costumbres o formas de pensar. Al intensificar las interdependencias, la globalización exige mayor disponibilidad para convivir diariamente con los diferentes y aumenta los riesgos –reales e imaginados– de que esas diferencias se vuelvan conflictivas. El incremento de choques indica que soportamos mal tanta proximidad.

Las Torres Gemelas fueron realmente derribadas y la invasión a Irak se concretó, aunque los motivos aducidos fueran fantaseados. El terror de las dictaduras militares en América latina fue tan real como las muertes y las torturas infligidas a los cuerpos de las víctimas, aun-

que el discurso que pretendía justificarlo ofrecía argumentos ficticios e identificaciones inventadas.

Los antagonismos interculturales, que siempre incluyen conflictos de poder, se convierten en conflictos de terror debido a la descomposición del orden liberal que en otras épocas contenía más o menos la multiculturalidad dentro de estructuras nacionales. El debilitamiento de los Estados los vuelve incapaces de organizar pacíficamente las nuevas condiciones de interdependencia entre diferentes y desiguales. Arrasadas las reglas modernas de convivencia (de por sí precarias e injustas) por la reducción de las interacciones sociales a competencias mercantiles, se exasperan las diferencias irreductibles y a menudo se hacen insoportables. El mundo se fragiliza.

La expansión planetaria de los intercambios económicos y culturales, las migraciones diseminadas en todos los rumbos y los enlaces informáticos globales quitan eficacia al relativismo respetuoso de las especificidades culturales aisladas. Cuando las fronteras entre los grupos, las etnias y las naciones se vuelven tan borrosas, e inestables, y las competencias enfurecen, la tolerancia humanista –como simple apelación ética– es insuficiente.

Se abre entonces la pregunta de si seremos capaces de construir un orden intercultural globalizado en el que las dimensiones sociales, económicas, políticas y culturales se reorganicen a fin de que aprendamos a descubrir el valor de lo diferente, para reducir la desigualdad que convierte las diferencias en amenazas irritantes y para generar conexiones constructivas a distancia. Producir otra concepción transnacional de la ciudadanía que, para usar una expresión de Todorov retomada por varios autores, permita «ser otro en varias patrias» (Todorov, 1998; Plá, 1998; Yankelevich, 2003).

Estamos averiguando cómo podría ser una ciudadanía globalizada. Es en este nivel de la participación efectiva de los ciudadanos donde reaparece la importancia decisiva de la política como gestión de la sociedad, no como simples pactos entre cúpulas ni simulaciones mediáticas de participación. Tampoco como mera resistencia de actores o movimientos dispersos. En un mundo organizado a la vez para interconectar y excluir, las dos políticas más ensayadas hasta ahora para la interculturalidad –la tolerancia hacia los diferentes y la solidaridad de los de abajo– son requisitos para seguir conviviendo. Pero si se detienen ahí corren el riesgo de ser recursos para convivir con lo que no nos dejan hacer. Comunicar a los diferentes, corregir las desigualdades y democratizar el acceso a patrimonios interculturales se han vuelto tareas indisociables para salir de este tiempo de abundancia mezquina.

# Bibliografía

Achugar, Hugo. 1997. Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la Memoria y del conocimiento, *Revista Iberoamericana*, vol. 63, núm. 180, pp. 379-387.

Alsina, Miquel Rodrigo. 1999. *Comunicación intercultural.* Barcelona, Gedisa.

Altamirano, Carlos (dir.). 2002. *Términos críticos de sociología de la cultura.* Buenos Aires, Paidós.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press. [*La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* México, Ediciones Trilce-FCE, 2001.]

Augé, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Barcelona, Gedisa.

Arditi, Benjamín. 2000. *El reverso de la diferencia. Identidad y política.* Caracas, Nueva sociedad.

Balibar, Étienne. 2002. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontiers, l'État, le peuple.* París, Éditions La Découverte. [*Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: Las fronteras, el Estado, el pueblo.* Madrid, Tecnos, 2003.]

Baricco, Alessandro. 1999. *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin.* Barcelona, Siruela.

Barnaves, M.; Donald, J. y Donald, S. Hemerlyk. 2001. *Atlas des médias dans le monde. Consommateurs industriels, gouvernements face à l'explosion des résaux et des technologies.* Hong Kong, Collection Atlas/Monde.

Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México.* México, Siglo XXI, INI.

Barley, Nigel. 1989. *El antropólogo inocente*. Barcelona, Anagrama.
Bartra, Roger. 1987. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México, Grijalbo.
—. 1996. *El salvaje en el espejo*. Barcelona, Destino.
—. 1997. *El salvaje artificial*. Barcelona, Destino.
—. 1998. Sangre y tinta del kitsch tropical, *Fractal*, núm. 8, primavera, México.
Baudrillard, Jean. 1974. *Crítica de la economía política del signo*. México, Siglo XXI.
Becerra, Martín. 2003. *Sociedad de la información: proyecto, convergencia, divergencia*. Buenos Aires, Norma.
Beck, Ulrich. 1999. *Qué es la globalización*. Barcelona, Paidós.
Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Nueva Jersey, Princeton University Press.
Beverley, John. 1996. Estudios culturales y vocación política, *Revista de Crítica Cultural*, núm. 12, julio, Santiago de Chile, pp. 46-53.
Boltanski, Luc y Chiapello, Éve. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal.
Borja, Jordi y Castells, Manuel. 1997. *Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid, United Nations for Human Settlements (Habitat)/Taurus.
Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México profundo. Una civilización negada*. México, Grijalbo.
—. 1991. Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea, *Iztapalapa* 24, año 11, núm. extraordinario.
Bourdieu, Pierre. 1967. Campo intelectual y proyecto creador, en Jean Pouillon et al., *Problemas del estructuralismo*. México, Siglo XXI.
—. 1971a. Disposition esthétique et compétence artistique, *Les Temps Modernes*, núm. 295, febrero.
—. 1971b. Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística, en A. Silberman et al., *Sociología del arte*. Buenos Aires, Nueva Visión.
—. 1973. Le marché des biens symboliques, *L'Année Sociologique*, vol. 22, pp. 21-83.
—. 1977. La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13 de febrero.
—. 1979a. *La distinction - Critique social du jugement*. París, Minuit. [*La distinción*. Barcelona, Taurus, 1998.]
—. 1979b. *La fotografía, un arte intermedio*. México, Nueva Imagen.
—. 1980. *Le sens pratique*. París, Minuit. [*El sentido práctico*. Barcelona, Taurus, 1991.]
—. 1984. *Homo Academicus*. París, Minuit.
—. 1990. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.
—. 1992. *Les régles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. París, Éditions du Seuil. [*Las reglas del arte: génesis y estructuración del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 2002.]
—. 1996. *Sur la télévision*. París, Liber. [*Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 2003.]

—. 1997. El nuevo capital, introducción a una lectura japonesa de *La nobleza de Estado* y Entrevista sobre la educación, en *Capital cultural, escuela y espacio social.* México, Siglo XXI.
—. 1998. *Contre-feux*. París, Raisons d'Agir.
Bourdieu, Pierre y Darbel, A. 1966. L'amour de l'art-Les musées d'art européens et leur public, en Pierre Bourdieu, *Le sens pratique.*
Bourdieu, Pierre y Desaut, Yvette. 1975. Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie, *Actes de la Recherche.* núm. 1, enero.
Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement.* París, Minuit. [*La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza.* Madrid, Popular, 2001.]
—. 1975. *Mitosociología.* Barcelona, Fontanella.
Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J. D. 1995. *Respuestas: por una antropología reflexiva.* México, Grijalbo.
Boye, Otto. 2001. Los acuerdos regionales para la deuda externa en América latina y el Caribe. Intervención hecha por el Secretario Permanente del SELA, en la cumbre sobre la deuda social, el Parlamento Latinoamericano, Caracas, Venezuela, 10-13 de julio. http://lanic.utexas.edu/-sela/AA2K1/ESP/ponen/ponen20.htm
Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades.* Buenos Aires, Paidós.
Brecht, Bertolt. 1980. *Escritos sobre teatro.* Buenos Aires, Nueva Visión.
Briones, C.; Lanusse, P.; Lazari, A.; Lorenzetti, M.; Szulcz, A. y Vivaldi, A. (en prensa). Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones sociohistóricas, en *Diversidad cultural e interculturalidad.* Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
Calhoun, Craig. 1999. El problema de la identidad en la acción colectiva, en Javier Auyero, *Caja de herramientas.* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
Cardín, Alberto. 1990. Malinowski, aprendiz de etnógrafo, en *Lo próximo y lo ajeno.* Barcelona, Icaria.
Castells, Manuel. 1980. *Movimientos sociales urbanos.* México, Siglo XXI.
Cepal-IIDH. 1997. *La igualdad de los modernos. Reflexiones acerca de la realización de los derechos económicos, sociales y culturales en América latina.* Costa Rica, Cepal, IIDH.
Clifford, James. 1988. On ethnographic self-fashioning, en *The Predicament of Culture.* Cambridge, Harvard University Press.
—. 1995. *Dilemas de la cultura.* Barcelona, Gedisa.
—. 1999. *Itinerarios transculturales.* Barcelona, Gedisa.
Clifford, James y Marcus, Georges (comps.). 1991. *Retóricas de la antropología.* Barcelona, Júcar.
Convenio Andrés Bello - Ministerio de Cultura de Colombia. 1999. *Un estudio sobre el aporte de las industrias culturales y del entretenimiento al desempeño económico de los países de la Comunidad Andina.* Informe preliminar. Definiciones básicas, pautas metodológicas y primeros resultados en Colombia. Bogotá, noviembre.

Costa, Flavia, entrevista con Zygmut Bauman. 2002. Lo que queda de la belleza, *Clarín*, Suplemento Cultura y Nación, Buenos Aires, 7 de diciembre.

Cuche, Denys. 1999. *La noción de cultura en las ciencias sociales.* Buenos Aires, Nueva Visión.

Cumbre mundial sobre la sociedad de la información. 2003. Proyecto de declaración de principios. Ginebra, 25 de septiembre. http://www.itu.int/wsis/ o http://www.itu.int/dms_pub/itu-s/md/03/wsispc3/td/030915/s03-wsipspc3-030915-td-gen-001!r2b-p1!msw-s.doc(168570)/

Chomsky, Noam. 1968. *Le langage et la pensée.* París, Payot. [*El lenguaje y el entendimiento.* Madrid, Seix Barral, 1986.]

Danto, Arthur C. 1999. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia.* Barcelona, Paidós.

De Carvalho, José Jorge. 2002. Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable, en Néstor García Canclini (comp.), *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural.* México, Santillana.

De Garay, Adrián. 2003. *Las prácticas sociales de los jóvenes universitarios de la Universidad Autónoma Metropolitana,* Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

De la Campa, Román. 1995. Transculturación y posmodernidad: ¿destinos de la producción cultural latinoamericana?, en *Memorias: Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana.* La Paz, Plural, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA.

—. 1996. Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos: discurso poscolonial, diásporas intelectuales y enunciación fronteriza, *Revista Iberoamericana*, vol. 62, núms. 176-177, julio-diciembre, pp. 697-717.

Del Val, José. 2002. Iberoamérica profunda, en Néstor García Canclini (comp.), *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural.* México, Santillana.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1998. *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia.* Barcelona, Paidós.

Dietz, Henry y Mato, Daniel. 1997. Algunas ideas para mejorar la comunicación entre los investigadores de Estados Unidos y América latina: una carta abierta, *LASA Forum*, vol. 28, núm. 2, pp. 31-32.

Echevarría, Javier. 2001. Impact social et linguistique des nouvelles technologies de l'information et des communications (TIC), en *Trois espaces linguistiques face aux défis de la mondialisation.* París, Organization Internacional de la Francophonie-OEI-CPLP-SECIB-Union Latine, marzo.

Elias, Norbert. 1991. *La société des individus.* París, Fayard. [*La sociedad de los individuos: ensayos.* Barcelona, Península, 1990.]

Eliot, T. S. 2001. *El libro de los gatos habilidosos del viejo Possum.* Madrid, Buenos Aires, Valencia, Pre-textos.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Santafé de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/CEREC.

Establet, Roger. 1966. Culture et idéologie, *Cahiers marxistes leninistes*, núms. 12-13, julio-octubre, París.

Fernández, Ana María; Borakievich, Sandra y Rivera, Laura B. 2002. La importancia de pedir lo imposible, *Página/12*, Buenos Aires, 14 de marzo.

Ford, Aníbal. 1999. *La marca de la bestia*. Buenos Aires, Norma.

Foucault, Michel. 1973. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.

García Canclini, Néstor. 1990. Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu, en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*. México, Grijalbo y Conaculta.

—. 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo.

—. 1999. *La globalización imaginada*. Buenos Aires-México, Paidós.

—. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona, Paidós.

—. 2002. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires, Paidós.

García Canclini, Néstor; Rosas Mantecón, Ana y Sánchez Ruiz, Enrique (comps.). 2002. *Cine mexicano y latinoamericano. Situación actual y perspectivas en América Latina, España y Estados Unidos*. Informe presentado al Instituto Mexicano de Cinematografía, diciembre.

Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

—. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.

—. 1994. *Conocimiento local*. Barcelona, Paidós.

—. 1996a. Anti-antirrelativismo, en *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

—. 1996b. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

Gellner, Ernst. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford, Blackwell. [*Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 2003.]

Giddens, Anthony. 1999. *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*. Madrid, Taurus.

Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude. 1991. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Grimson, Alejandro. 2000. *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires, Norma.

—. 2003. La antroplogía y los estudios de comunicación, en *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*. Buenos Aires, Universidad de La Plata.

Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gutiérrez Estévez, Manuel. 1997. América latina: un cadáver exquisito. Conferencia en la Fundación «La Caixa», ciclo «En torno a lo latino», 27 de febrero.

—. 2001. Política democrática y pueblos indios en un tiempo postcolonial, *Revista de Occidente*, núm. 246, noviembre, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset.

Hamel, Rainer Enrique. 2003. El español como lengua de las ciencias frente a la globalización del inglés. Conferencia presentada en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México DF, mayo.

Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections.* Londres, Nueva York, Routledge.
Hardt, Michael y Negri, Antonio. 2002. *Imperio.* Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós.
Hoggart, Richard. 1957. *The Uses of Literacy.* Chatto and Widus.
Hopenhayn, Martín. 2002. Educación y cultura en Iberoamérica: situación, cruces y perspectivas, en Néstor García Canclini (comp.), *Iberoamérica 2002. Diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural.* México, Santillana.
Jameson, Fredric. 1993. Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre la cultura, *Alteridades*, núm. 5, pp. 93-117, México.
—. 1999. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998.* Buenos Aires, Manantial.
Justo, Marcelo. 1997. Los sordos del futuro, *Página/12*, 15 de agosto, p. 18.
Klein, Naomi. 2001. *No logo. El poder de las marcas.* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
Lacan, Jacques. 1966. *Écrits.* París, Éditions du Seuil.
Lasky, Melvin J. 2003. Banalisation du concept de culture, *Commentaire*, vol. 26, núm. 102, verano.
Lechner, Norbert. 1998. Nuestros miedos, *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 13, diciembre, pp. 179-198.
Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje.* México, FCE.
Lins Ribeiro, Gustavo. 2003. *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo.* Barcelona, Gedisa.
Linton, Ralph. 1941. *Acculturation in Seven American Indian Tribes.* Nueva York, D. Appleton-Century Company.
Lomnitz, Claudio. 1995. *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano.* México, Joaquín Mortiz/Planeta.
—. 1999. *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México.* México, Planeta.
McAnany, E. G. y Wilkinson, K. T. (comps.). 1996. *NAFTA and the Cultural Industries.* Austin, University of Texas Press.
Maffesoli, Michel. 2004. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos.* México, FCE.
Makowski, Sara. 2004. *Memorias desde la intemperie. Exclusión social y espacio: Los chavos de la calle en el centro histórico de la ciudad de México.* Tesis de doctorado. México, UAM-I.
Marcus, George y Fischer, Michael. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas.* Buenos Aires, Amorrortu.
Margulis, Mario; Urresti, Marcelo et al. 1998. *La segregación negada. Cultura y discriminación social.* Buenos Aires, Biblos.
Martín Barbero, Jesús. 1998. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía.* Santafé de Bogotá, Convenio Andrés Bello.
—. 2000. Nuevos mapas culturales de la integración y el desarrollo, en Bernardo Kliksberg y Luciano Tomassini (comps.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo.* Buenos Aires, Banco Interamericano de Desarrollo / Fundación Felipe Herrera / Universidad de Maryland / FCE.

—. 2002. Medios y culturas en el espacio latinoamericano, *Iberoamericana. América latina-España-Portugal*, núm. 6, junio, pp. 89-106, Madrid.
Mato, Daniel. 1998. The transnational making of representations of gender, ethnicity and culture: indigenous people's organizations at the Smithsonian Institution's Festival, *Cultural Studies*, vol. 12, núm. 2.
Mattelart, Armand y Neveu, Érik. 2003. *Introduction aux cultural studies*. París, La Découverte.
Miceli, Sergio. 1972. *A noite da madrinha*. San Pablo, Editora Perspectiva.
Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance*. University of Michigan Press.
Millás, Juan José. 2000. El plagio, *El País*, 13 de octubre, p. 48.
Miller, Toby. 2001. *A Companion to Cultural Studies*. Malden, Massachusets, Blackwell.
—. 2002. El cine mexicano en los Estados Unidos, en Néstor García Canclini, Ana Rosas Mantecón y Enrique Sánchez Ruiz (coords.), *op. cit.*
Miller, Toby y Yúdice, George. 2002. *Cultural Policy*. Londres/Thousand Oaks/Nueva Delhi, Sage Publications. [*Política cultural*. Barcelona, Gedisa, 2004.]
Mons, Alain. 1994. *La metáfora social: imagen, territorio, comunicación*. Buenos Aires, Nueva Visión.
Moraña, Mabel (comp.). 2000. *Nuevas perspectivas desde/sobre América latina: El desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
Moreiras, Alberto. 2000. Hegemonía y subalternidad, en Mabel Moraña, *op. cit.*
Morley, David. 1996. EurAm, modernity, reason and alterity or, postmodernism, the highest stage of cultural imperialism?, en David Morley y Kuan-Hsing Chen (comps.), *Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies*. Londres/Nueva York, Routledge.
Ortiz, Renato. 1997. *Mundialización y cultura*. Buenos Aires, Alianza.
Ortner, Sherry. 1999. Introduction, en S. Ortner (comp.), *The fate of culture. Geertz and Beyond*. Los Ángeles, University of California Press.
Oviedo, José Miguel. 2003. Contra la diversidad de opiniones, *El País*, 3 de julio, p. 12.
Paz, Octavio. 1950. *El laberinto de la soledad*. México, FCE.
Pérez Islas, José Antonio (comp.). 2002. *Jóvenes mexicanos del siglo XXI. Encuesta Nacional de la Juventud 2000*. Instituto Mexicano de la Juventud, Centro de Investigación y Estudios sobre la Juventud, Secretaría de Educación Pública, México DF, noviembre.
Philipson, Robert. 2001. English and the World's Languages, *Humanising Language Teaching*, vol. 3, núm. 6.
Pinçon, Michel. 1979. *Besoins et habitus*. París, Centre de Sociologie Urbaine.
Plá, Juan Carlos. 1998. Soy otro en ambas patrias, en Pablo Yankelevich (comp.), *En México entre exilios: una experiencia de sudamericanos*. México, SRE-ITAM-Plaza y Valdés.
Pires de Rio Caldeira, Teresa. 1988. A presença do autor e a pósmodernidade en antropologia, *Novos Estudos*, núm. 21, julio.

Preciado Coronado, Jaime y Rocha Valencia, Alberto (comps.). 1997. *América latina. Realidad, virtualidad y utopía de la integración*. México, Universidad de Guadalajara.

Price, Sally. 1995. *Arts primitifs; regards civilisés*. París, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts.

Quijada, Mónica. 1998. La question indienne, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, núm. 105.

Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona, Júcar (posfacio de Pierre Bourdieu).

Reguillo, Rossana. 2002. Jóvenes y esfera pública, en José Antonio Pérez Islas (comp.), *op. cit.*

Reygadas, Luis. 2002. *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*. Barcelona, Gedisa.

Ribeiro, Renato Janine. 2003. Brasil hoy, *Sociedad*, núm. 22, primavera, *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA*.

Richard, Nelly. 1998. *Residuos y metáforas (ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición)*. Santiago de Chile, Cuarto Propio.

Ricoeur, Paul. 1969. *Le conflict des interprétations*. París, Éditions du Seuil.

—. 1996. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI.

Rifkin, Jeremy. 2001. La venta del siglo, *El País*, 5 de mayo, p. 9.

Rosaldo, Renato. 1989. *Cultura y verdad*. México, Grijalbo.

Rosas Mantecón, Ana. 2002. Las batallas por la diversidad: exhibición y públicos de cine en México, en Néstor García Canclini, Ana Rosas Mantecón y Enrique Sánchez Ruiz (comps.), *op. cit.*

Sánchez Ruiz, Enrique. 1998. El cine mexicano y la globalización: Contracción, concentración e intercambio desigual, en J. Burton-Carvajal, P. Torres y A. Miquel (comps.), *Horizontes del Segundo Siglo. Investigación y Pedagogía del Cine Mexicano, Latinoamericano y Chicano*. México, Universidad de Guadalajara/Imcine.

—. 2002. La industria audiovisual en América del Norte: entre el mercado (oligopólico) y las políticas públicas, en Néstor García Canclini, Ana Rosas Mantecón y Enrique Sánchez Ruiz (comps.), *op. cit.*

Sarlo, Beatriz. 1994. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Ariel.

—. 2002. Épica de la multitud o de la consolación por la filosofía, *Punto de Vista*, núm. 73, agosto, Buenos Aires.

Sartre, Jean Paul. 1963. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada.

Schiffrin, André. 2001. *La edición sin editores*. México, Era.

Schneidermann, Daniel. 1997. Réponse à Pierre Bourdieu, Manière de voir hors série, *Le Monde diplomatique*, marzo.

Segato, Rita Laura. 1998. *Alteridades históricas / identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Brasilia, Universidade de Brasília, Departamento de Antropología, núm. 34.

Sena, Custodia Selma. 1987. *Em favor da tradição du falar é facil, fazer é que são elas*. Brasilia, Universidad de Brasilia.

Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.

—. 2003. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad.* Barcelona, Anagrama.
Sinclair, John. 1999. *Latin American Television: A Global View.* Oxford, Oxford University Press.
Smelser, Neil J. y Alexander, Jeffrey C. (comps.). 1999. *Diversity and its Discontents. Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society.* Nueva Jersey, Princeton University Press.
Storper, Michael. 1989. The transition to flexible specialization in the U.S. film industry: external economies, the division of labour, and the crossing of industrial devices, *Cambridge Journal of Economics*, vol. 13, núm. especial 2.
Strathern, Marilyn. 1987. Out of context –The persuasive fictions of anthropology, *Current Anthropology*, vol. 28, núm. 3.
Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and The Wild Man. A Study in Terror and Healing.* Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
Terrail, Jean-Pierre; Preteceille, Edmond y Grevet, Patrice. 1977. *Necesidad y consumo en la sociedad capitalista actual.* México, Grijalbo.
Todorov, Tzvetan. 1998. *El hombre desplazado.* Madrid, Taurus.
Trejo Delarbre, Raúl. 1999. La internet en América latina, en Néstor García Canclini y Carlos Moneta (comps.), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana.* Buenos Aires, Eudeba y México, Grijalbo, SELA-Unesco.
Ugalde, Víctor. 2004. Cine mexicano, a diez años del TLC, *INFODAC-Suplemento Especial 52*, enero, Directores Argentinos Cinematográficos. Buenos Aires.
Unesco. 1998. *World Culture Report 1998: Culture, creativity and markets.* París, Unesco Publishing.
Wade, Peter. 1998. Población negra y la cuestión identitaria en América latina. Conferencia dada en el Seminario Internacionel Univalle-Orstrom «Las dinámicas identitarias en un contexto de gran movilidad: reflexiones a partir del Pacífico colombiano». Cali, Colombia, 8-11 de diciembre.
Warnier, Jean-Pierre. 2002. *La mundialización de la cultura.* Barcelona, Gedisa.
Williams, Raymond. 1980. *Marxismo y literatura.* Barcelona, Península.
—. 1997. *La política del modernismo.* Buenos Aires, Manantial.
Wolton, Dominique. 2003. *L'autre mondialisation.* París, Flammarion.
Yankelevich, Pablo. 2003. Ser otro en ambas patrias. Exiliados latinoamericanos en México, en Fanny Blanck-Cereijido y Pablo Yankelevich (comps.), *El otro, el extranjero.* Buenos Aires, Libros del Zorzal.
Yúdice, George. 1999. La industria de la música en el marco de la integración América Latina-Estados Unidos, en Néstor García Canclini y Carlos Moneta (comps.), *op. cit.*
—. 2002. *El recurso de la cultura.* Buenos Aires-Barcelona-México, Gedisa.